



الفكر المعاصر

فبراير ١٩٦٦

العدد الثاني عشر

● إذا كان النصور القديم
قد جعل الفرد في مقابل
المجتمع ، فإن النصور الجديد
لا يفهم الفرد إلا في المجتمع .

● المجتمع اللاطبقي عند الماركسية
هو غاية الغايات ، أما
ماوتسي تونج فيرى الوقوف
عند أي مرحلة تخلفاً

● الوحدة الثنائية بين
الرافدين والنيل تسحق
المسخ الدخيل - إسرائيل -
بين شقي رحي هائلة

● وضوح الغاية في بنائنا
الاشتراكي يعصمنا من
الانحراف ويحفزنا على مزيد
من الجهد في البناء .

هذا العدد

1. *U. ...*

نیارات فلسفہ

6. 2000

فلسفة الحضارة

72 2000

فکر اشتراک

09. 2000

أول وقت

7A 250

شبكة كتب الشريعة في القرنين

A. J. ...

فكر العربي

4 *

فی کتاب

١٥٤ ص

مفتا وکلے شہر

۱۰۱

●● بقلم رئيس التحرير

● طراز من الفردية جديد ، تحديد لمساكن الفرد

وسكانه في المنظمات الاجتماعية الحديثة، الدكتور زكي نجيب محمود.

●● فلسفة المتناقضات عند ماوتسي تونج ، وأوجه

الاتفاق والاختلاف بينها وبين الفلسفة الماركسية للاستاذ فؤاد

محمد شبل •• قيمة العلم بين النظر والتطبيق ، الدكتور

زکریا ابراہیم .

●● حول وجدة الرافدين والنيل ، دراسة علمية لقوة

المراق الاستراتيجة قدكتور جمال حمدان . ●● أصالة

القيمة العربية : دراسة في مفهوم الاندولجية العربية

وچلورھا ، لڊڪور ابراهيم جيڻي .

● لماذا اشتراكية عربية ؟ تصفية للنقاش حول صفة

الاشتراكية وعلمى عربية أم علمية أم عالمية، لقد كتور على التخللى .

●● سومرست موم .. شيخ الأدباء المعاصرين ،

تقوم نقدي للاديب البريطاني بمناسبة وفاته، للاستاذ علي آدم .

•• بول كلي والمدرسة البدائية ، دراسة نقدية للفنان

التشكيل في حياته الفنية والمعاشية ، الدكتور نعيم عطية .

●● طه حسين ... مفكراً ، تحية فلسفية لعميد الأدب

المر في مناسبة حصوله من قلادة النيل، إذ كتور محمد مصطفى حاملي .

●● افرج يا سلام .. للأستاذ جلال المشرى

●● جون هومون ، روب جريه ، بيناف الاسكندرية ،

عيد الوهاب اليباني .

هذا العدد

يبدأ هذا العدد - كما ألفنا في الأعداد السابقة - بالتيارات الفلسفية التي تحمل في طياتها لفتات معبرة عن روح العصر من هذا الجانب أو من ذاك ، ويقع هذا الجزء في ثلاث مقالات : الأولى منها تنظر إلى فكرة الفردية كيف تحول مضمونها في هذا العصر الحديث . فـ كما أكثر ما تظل الكلمة الواحدة قائمة في الحاضر ، كما كانت قائمة في الماضي ، على حين يتغير مضمونها تغيراً عميقاً يجعل بقاء تلك الكلمة في مجرى الاستعمال اليومي مضللاً أكثر منه مؤدياً إلى صواب . كانت الفردية لا تفهم في العصور الماضية إلا من حيث يكون الفرد جوهرًا مقفلاً على ذاته يحتوي في داخله على مكوناته وحتى إن اتصل فرد بفرد آخر عن طريق تبادل الحديث أو غير ذلك ، فقد كان ذلك الاتصال مشكلة تتطلب التفسير والخل في نظر الفلاسفة الأقدمين ، ذلك لأن فردية الفرد كانت عندهم ألصق بالروح منها بالجسد ، وما دامت الروح - على خلاف الجسد - جوهرًا لا ينقسم فقد كانت الفردية أيضاً جوهرًا لا ينقسم . وأما في عصرنا الراهن فقد تبدل الموقف من جميع نواحيه : لم تعد الذرة في الطبيعة جوهرًا فرداً غير قابل للانقسام كما كانت فيما مضى ، بل أصبحت مجموعة من كهارب تؤلف كلها معاً ما يسمى بالذرة الواحدة . وعلى هذا النحو ننظر إلى الفرد الإنساني في علاقته مع نفسه وفي علاقته مع الآخرين : ففي علاقته مع نفسه أصبح معناه لا يكتمل إلا بوجود الآخر . وفي علاقته مع الآخرين لم يعد بمثابة الجبهة المنزلة التي تواجه بقية أفراد المجتمع ، بل أصبح جزءاً من تلك الأفراد يتكون منهم كيان واحد . وهذا هو المعنى الذي أخذت المقالة تبسطه من نواحيه المختلفة . ويأتي بعد ذلك مقالة أخرى عن فلسفة المناقضات عند ماوتسي تونج فقد ألفنا أن نسمع عن مثل هذه الفلسفة من غير المفكرين الصينيين ، ونود أن نراها على قلم زعيم صيني نرى كم أدخل فيها من جديد ، نعم إن ماوتسي تونج يذهب كما يذهب المفكرون الماركسيون جميعاً إلى أن التناقض أصيل في بنية الأشياء حتى لثامهم يحملون قانون وحدة الأضواء قانوناً أساسياً في تطور الطبيعة وتطور المجتمع ، لكنه ينفرد ببعض النتائج التي ينتهي إليها . من ذلك مثلاً أنه يرى أن حركة التطور في المجتمع لا بد أن تظل جارية لا تقف عند حد يقال عنه أنه الحد النهائي للطريق ؛ إذ في رأيه أن وقوف المجتمع عند مرحلة معينة مهما بلغت من تقدم ورقى يعدّ تحجراً وتخللاً وبداية للانحيار . والمقالة الثالثة في هذا الباب هي عن قيمة العلم بين النظر والتطبيق . فهناك في عصرنا كما كان في غيره من العصور اختلاف على الدور الذي يؤديه العلم : أهو أداة تسيطر بها على الطبيعة وبهذا يكون مطلوباً لنفعه في مجال التطبيق ، أم هو شيء مطلوب لذاته سواء نفعنا في مجال التطبيق أو لم ينفع . كأنما نحن نطلبه لما فيه من جهال ؟ وقد زادت هذه المسألة حدة في عصرنا بمقدار ما زادت خطورة التطبيق العلمي في مجال الحرب والسلم على السواء . وأصبح السؤال الهام هو : هل نترك التطبيق العلمي يسترسل في طريقه مطلقاً بلا قيد ، أم نقيده بما تقتضيه الحكمة الإنسانية ؟ فلئن كان عدد قليل من العلماء قادراً وحده على تغيير العالم بتطبيقاتهم العلمية ، فلم يعد يكفينا عدد قليل من الحكماء لردعهم ، بل لا بد أن تسرى الحكمة في طبقات الشعوب لكي تستفيد من تطبيقات العلم دون أن تتعرض لخطورته القاتلة .

وينتقل القارئ بعد ذلك إلى فلسفة الحضارة فيجد مقالين : أحدهما عن وحدة الراغبين والنيل يبرز فيها كاتبها أهمية العراق للأمة العربية فهي أهمية حربية بالإضافة إلى أهميته لبناء القوى ، وذلك لتوسط موقعه بين جناحي الإسلام . . . الجناح الشرق في آسيا والجناح الغرب في بلاد الأمة العربية ؛ أي أنه قلب العالم الإسلامي . نعم إن هذا الموقع قد أدى في رأي بعض الكتاب العراقيين أنفسهم إلى شيء من العزلة الحضارية ؛ لكن هذه العزلة قد زالت بالانتفاضات التقدمية الأخيرة التي بلغت اليوم ذروتها . ويؤكد كاتب هذا المقال ما سيكون لقيام الوحدة الثنائية بين العراق ومصر من وضع المسخ الدخيل الذي هو إسرائيل بين شقي رحي ساحقة . على أن الهدف الأخير هو وحدة عربية شاملة . وأما المقالة الثانية فهي عن أصالة القومية العربية يوضح فيها كاتبها أن القومية العربية ليست صدى أجوف لتيارات أيديولوجية أجنبية ، بل هي مذهبية في حد ذاتها

تحمل طابعها الأصيل المميز منذ عصر الأقدمين إلى يومنا هذا . وإذ لم يكن المهم أن تكون هذه المذهبية المتميزة واضحة في أذهان القادة ، لتكون هادئة لهم في أوجه نشاطهم السياسية والاجتماعية على السواء .

وينتقل القارئ بعد ذلك إلى مقال في الفكر الاشتراكي يذهب فيه صاحبه إلى أن اشتراكيته عربية من أساسها وليست هي مجرد تطبيق لمبدأ عام ظهر في غير بلادنا ، فيكفي في هذا الصدد أن نقول إن هناك بعض العناصر في موقفنا القوي وهي عناصر نريد أن نقاومها باصطناع الاشتراكية في نظامنا وفي نظراتنا ، دون أن تكون هذه العناصر جزءاً من مواقف الدول الأخرى التي يقال إنها هي التي وضعت لنا المبدأ الاشتراكي ثم جئنا نحن لنطبقه مجرد تطبيق ، فخذ الاستعمار مثلاً واستقلال الدول الأوروبية لأفريقيا وآسيا ، فهذه جوانب من موقفنا ولم تكن مواقف من جانب أية دولة أوروبية من الدول التي جعلت الاشتراكية مبدأها . فلئن كانوا هناك ينظرون إلى الاشتراكية على أنها إلغاء لسيطرة الرأسماليين لأدوات الإنتاج ، فنحن هنا نضيف إلى ذلك إلغاءات أخرى كثيرة ، منها إلغاء سيطرة الرأسماليين وأتباعهم على استقلالنا القوي وعلى ثقافتنا وتراثنا .

وبعد هذا يجيء الباب الخاص بالأدب ونقده فيجد القارئ مقالا عن سومرست موم بمناسبة وفاته منذ قليل . وأنه ليلفت نظرنا ما يذكره صاحب المقال من حب هذا الأديب للشرق ، ومن ميله إلى الاعتدال في إصدار أحكامه ، وإلى محاولاته المستمرة للتخلص من التعصب في الآراء والمذاهب ، حتى أصبح بمثابة الشاهد الزهيد الذي يروي عن الإنسان في كل بيئة وفي كل ثقافة رواية المخلص الصادق . كما يلفت نظرنا فيه أنه رغم ما ناله من شهرة وثراء لم يحقق لنفسه سعادة على حد تعبيره لأنه لم يحقق أسنى أنواع السعادة وهو أن يجد من يبادله حباً بحب .

وبعد ذلك يجيء الفصل الخاص بدنيا للفنون فيكون فيه الحديث عن « بول كل » الذي كان يفهم الفن على أنه خلق تلقائي يضيف به الفنان إلى كائنات الطبيعة كائنات أخرى جديدة من عنده . ولقد كان من أهداف بول كل في فنه أن يخلق فينا حاسة للإدراك الجبالي لا تقتصر على استخدام الحواس ولا على استخدام العقل المفكر ، بل هي قدرة تضم نوعي الإدراك في نظرة واحدة .

ويجىء بعد ذلك تيار الفكر العربي وفيه هذه المرة حديث عن إمام ضخم من أئمة الفكر العربي المعاصر ، وهو الدكتور طه حسين الذي كرمته الدولة بما يستحقه من أوسمة وجوائز ومناصب ، وكرمه جمهور القراء بما يستحقه أيضاً من إقبال على فكره واستماع إلى حديثه ، لأنه يعد في حياتنا الفكرية نبأ سائداً ، ومصباحاً يضيء . ولعل غير ما يوصف به في نشاطه الفكري هو ما وصف به نفسه حين قال : « أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن للناس ما أنتهي إليه بعد البحث والتفكير . ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم علي حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون » . فهو المفكر المخلص لعقله وشعوره ، والمخلص للناس ينزل تفكيره ، كلا ولا يمالؤهم بما يرضيهم . إنه لم يصدر في فكرة قالها أو في خاطر عبر عنه إلا عن طول روية ، وعمق تفكير وصدق شعور ورهافة ذوق ، حتى لتجنى الفكرة منه مخاطبة للفيلسوف ومخاطبة للأديب ومخاطبة الشاعر ومخاطبة للإنسان مهما يكن من نوع تفكيره أو لون مذهبه .

وفي الصفحة التي نخصصها لإبداء الرأي في كتاب يظهر خلال الشهر وتكون له أهمية خاصة في حياتنا الفكرية والفنية ، نتطلع رأياً في مسرحية « انتفراج يا سلام » مؤداه أنها تعتبر تحقيقاً للحلم الذي راود وجداننا الأدبي كله ، وهو الجمع بين الأصالة والمعاصرة في مسرحنا العربي المعاصر .

وأخيراً نلتقي بالقراء لقامنا المتعاد في كل شهر .

سعيد التميمي

تيارات فلسفية

طراز من الفردية جديد



لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية ، يستتبع في ذنبه فوراً نمطاً جديداً من الفكر ، يساير ذلك التغير الظاهر على وجه الحياة ، لما وقع الإنسان فيها يقع فيه دائماً إبان مراحل الانتقال الكبرى ، من تعارض بين حياته الخارجية البادية أمام أعين الناس ، وحياته الداخلية التي يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر ؛ لكن أنماط الفكر الجديد قلما تساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة ، برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعلم الأفعال في دنيا السلوك من ناحية أخرى ، إذ أن أنماط الفكر كثيراً ما تتلصق بخلف تغيرات الحياة الفعلية ، جيلاً أو جيلين على أحسن الفروض ، وقرناً أو عدة قرون إذا ما ساعدت الخيال بالناس ، أو لعلنا نكون أقرب إلى الدقة إذا نحن فرقنا في الأنماط الفكرية بين نوعين : القوانين العلمية في جهة ، والقيم والمفاهيم التي تكون عند الإنسان نظرته العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله ، في جهة أخرى ، فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات — كالانتقال من الزراعة إلى الصناعة مثلاً — لا بد أن تسبقه وتصحبه بحوث علمية هي التي يستعان بنتائجها على ذلك التحول ، لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى ، يستلزم بالضرورة انتقالاً آخر في الأسس والمبادئ ، التي من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم ، والتحول في

● إن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انمكتت في ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن — النظرة الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرة الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرة الثالثة — وهي نظرة عصرنا الراهن — تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم .

● إذا كان التصور القديم قد جعل الفرد جبهة وحده تجاهه من عداه ، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً مما عداه ، فيدل أن نقول — مثلاً — الفرد حيال المجتمع ، نقول : الفرد في المجتمع .

● لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جميلاً قد ذهب ليحل محله شيء قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرب آخر ، ونظرة فلسفية مينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى .

و « القيم » إن هي إلا أدوات للوزن والقياس — كالأقفة والرطل والمتر والياردة بالنسبة للأشياء المادية — فلايزكيها إلا ملامعتها للمرحلة الحضارية التي يجتازها الإنسان ، مضافاً إلى ذلك ملامعتها لأن تكون حافزاً يحفزها إلى المرحلة التي تليها .

ونحن اليوم في مرحلة انشطار خفيف بين حاضر مائل ، واقع ، ضاغط بكل ثقله على حياة العمل والإنتاج ، وماضٍ متلئب ببقاياها في أذهاننا ، متشكلاً في مجموعة من الأفكار ، هي التي تولد لنا وجهة النظر إننا نمش مع « علم » القرن العشرين « بفلسفة » تنتمي إلى قرون ماضية ، أو أخشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادي ، أو قبله بقليل وبعده بقليل — هذا بالنسبة إلينا نحن العرب ، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة إلى أوروبا ، ذلك أن أوروبا في القرن السادس عشر كانت قد اجتازت — تقريباً — مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلة علمية تمثلت في جاليليو ونيوتن من الناحية العلمية ، وفي فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية ، وها هي ذى اليوم في دور اجتياز لهذه المرحلة ، بحيث أصبح لها من العلم الطبيعي ما جاوز علم نيوتن ، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة ديكارت ، وأما نحن فحين دخلنا في عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التي تمتد من أواخر القرن الماضي إلى أواخر هذا القرن — إذ لم يبق من هذا القرن إلا ثلثه — كانت النظرة الفلسفية التي تتحكم فيها هي نفسها التي سادت عصورنا الوسطى ، بما فيها من ارتفاع وهبوط ، فاذا ما هم دارس منا أن ينقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوروبي ، عد مجدداً ، فما بالك بالذي ينقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار ؟

هذا المجال هو الذي نقول عنه إنه كثيراً ما يبطئ ، إلى الحد الذي يترك الناس وكأنهم يعيشون في عالمين أو في زمانين : أحدهما هو الذي ينشطون فيه بأعمالهم المختلفة « والآخر هو الذي يقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمي إلى عصر ذهب وانقضى .

هذا الفارق الذي يفصل — في حياة الإنسان الواحد — بين قواعد حياته العملية من جهة ، ومبادئ حياته الخلقية والجمالية من جهة أخرى ؛ أو إن شئت عبارة أخرى ، فقل إنه الفارق الذي يفصل — في حياة الإنسان الواحد — بين نظرته العلمية ونظرته الفلسفية ؛ فبالنظرة الأولى يخضع للواقع ويخضعه ، وبالنظرة الثانية يجاوز دنيا الواقع المائل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه في جوفه — أقول إن هذا الفارق هو الذي يشار إليه عندما يوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضيايق ؛ فيقلقه أن يرى عقله في ناحية وقلمه في ناحية أخرى ؛ ويلقى به في متاهات الضيايق ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به إيماناً لا يزغره أن يراه متنازلاً مع حقائق الواقع الذي يعيش فيه راضياً أو كارهاً .

وأمام هذين الشطرين : الحياة العلمية المتصلة بدنيا العمل والإنتاج من جهة ، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى ، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك ؛ إذ لا بد لنا — إن لم يكن بحكم العقل الصرف ، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نبقى على ضرورات الحياة العلمية العملية ، ثم نقسر الشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يغير من نفسه ليلائم الحياة الجديدة ؛ والسعيد من الأتراء والأمم هو من جاءت معه هذه الملامعة في أقصر أمد مستطاع ، حتى تزول المعوقات من طريق التقدم الحضاري ؛ وإنه لجدير بنا في هذا الموضع من الحديث أن ننبه الأذهان إلى أن « المبادئ »

إن رجال الفكر عندنا واجههم مضاعف ، إذا قيسوا إلى رجال الفكر في بلاد أخرى سبقتنا إلى الهوض بثلاثة قرون على الأقل ؛ فلا جدال في أن « العلم » الذي نسيره هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات (تكنولوجيا) وتصنيع ؛ لكن الذي قد يثير جدالا ، هو : ماذا تكون « الثقافة » التي نتخلف بها بحيث تم الملائمة بينها وبين العلم الحديث ؟ بعبارة أخرى :

ما هي « الفلسفة » التي نشجع بها نظرة عامة تتفق مع عصر الطبيعة الذرية وعصر التصنيع ؟ أغلب الظن أننا مضطرون إلى امتصاص المراحل الفلسفية التي سبقت ، لتتوافر لدينا « الأرضية » التي يمكن أن نقيم عليها النظرية الفلسفية المعاصرة للعلم الذري ، لأننا لو اكتفينا بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التي تطورت عنها ، فربما جاءت مبسرة مبتورة يتعذر هضمها ؛ وإذن فلا بد لنا من دراسة المرحلة الديكارتية التي أزلت أسس العصور الوسطى ومناهجها ، ومن دراسة المرحلة الجديدة التي جاءت تحمل نظرة جديدة غير النظرية الديكارتية السابقة .

وخلاصة القول أن ثمة نظرات ثلاثا إلى العالم، انعكست في ثلاث مراحل فلسفية تمايزت على مر الزمن ، أستطيع الآن أن أجازف بأوصاف تميزها، فأقول إن النظرية الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرية الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرية الثالثة (وهي نظرة عصرنا الراهن) تحولت الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم ؛ النظرية الأولى تتمثل في أرسطو ، والثانية في ديكارت ، والثالثة في فلاسفة التطور المعاصرين — ماركس ، بروجسون ، هوبنيد ، صموئيل ألكسندر وغيرهم —

فإذا سئل أرسطو — مثلا — ماذا يميز الأنواع بعضها من بعض ، ماذا يميز الإنسان من الحيوان ، أو الحار من البارد ، أو الذكاء من الغباء ، أو اللون الأبيض من اللون الأسود ، أو حكومة الفرد من حكومة يشترك فيها الشعب كله ، أو ما شئت من هذا القبيل ، أجابك بخصائص « كيفية » خالصة ، كأن يقول مثلا إن الإنسان يتميز من الحيوان « بالنطق » والحار يتميز من البارد « بالجفاف واليبوسة » وهكذا أما إذا سئل أحد الديكارتيين مثل هذه الأسئلة ، لجأ إلى « التحليل » الذي يفك كل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، ليرى بأية « نسبة » ركبت هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكونت الفكرة المركبة آخر الأمر ؛ فاختلاف الكيف مردود إلى زيادة في النسب أو نقص ؛ وأما فلاسفة التطور المعاصرون ، فيجعلون الخصائص الكيفية وليدة الزيادة في الكمية أو النقص فيها ، لكنك إذا ما وصلت في الصعود (أو الهبوط) مرحلة كيفية جديدة ، فلا سبيل إلى ترجمتها إلى كمية من هذا العنصر أو من ذاك ، لأنك ستكون عندئذ قد انتقلت إلى مستوى جديد .

النظرتان الأولى والثانية ، النظرية الأرسطية والنظرية الديكارتية على السواء ، تتفقان في ثبات الخصائص التي تميز الكائنات على اختلافها ، فخصائص الكائن المعين — وهي كيفية عند القدماء ، كمية عند الديكارتيين — ثابتة على طول الزمان ، لا يطرأ عليها تغير ، فالإنسان هو الإنسان لا يغير

هي بذات أهمية تذكر بالنسبة إلى التفكير العلمي بمعناه الصحيح . . أقول لأن كان القدماء قد قسموا الكائنات هذا التقسيم ، فإن النظرة المعاصرة تقتضي أن ندرج القسم الأول في القسم الثاني ، لنجعل كل شيء متغيراً متحولاً متطوراً .

نعم إن الأقدمين - شأنهم في ذلك شأننا - كانوا يرون بحواسهم أن الأشياء متغيرة ، فهم يتحركون بأجسادهم من مكان إلى مكان ، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتتحول عناصر التربة إلى ثمر ، ويتبخر الماء لينعقد في السماء سحباً ، ومن السحاب ينزل المطر ، وهكذا وهكذا مما يدور حولهم من أحداث ، لكن هذا التغير البادى أمام حواسهم ، لم يصرفهم عن البحث « وراءه » عما هو ثابت ذو دوام ، فإن كانت هذه « الشجرة » التي أراها ، تتعرض للتغير في ظواهرها ، فاني إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر ، ولا بد

من طبيعته اختلاف ظروفه ، وأما النظرة الثالثة - وهي نظرة العصر الحاضر - فتختلف عن الأوليين في إصرارها على مبدأ التغير الذي لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتة على صورة واحدة .

والنظرات الثلاث جميعاً قامت على قياس المماثلة والتشبيه في تصورهما للعلم الطبيعي ، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشابة بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) فما يراه الإنسان في مجرى شعوره الداخلي ، يخلعه على الطبيعة بأسرها ، ففي الطبيعة « عقل » لأن فيه « عقلاً » ، وللطبيعة غايات لأن له غايات ، وهكذا ؛ والنظرة الديكارتية - نظرة عصر النهضة الأوروبية - تقيم علمها بالطبيعة على مشابة بين صنعة الله في خلقه وصنعة الإنسان للآلات ، وأما النظرة الراهنة السائدة في عصرنا ، فهي تقيم علمها بالطبيعة على أساس المشابة بين الطبيعة كما يدرسها العلماء ، والتغيرات التي تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها المؤرخون ، أي أن للطبيعة سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان - فرداً أو جماعة - سيرة وتاريخاً .

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجي ، وشيوعها في عصرنا ، واتساع مجال تطبيقها ، قد أكدت هذه النظرة « التاريخية » لحقيقة العالم ، ومن نتائج نظرة كهذه أن نصف بالتغير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعتها ؛ فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأفكار قسمين : أحدهما ثابت لا يطرأ عليه التغير ، والآخر متحول متبدل ؛ بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول ، لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية - ما دام العلم يستهدف القوانين الثابتة التي لا تتأثر بظروف المكان والزمان - وأما الكائنات المتغيرة - ومنها الحسوسات بالبصر والسمع وغير ذلك - فلأنها لا تثبت على حال واحدة ، فليست



أن أقع في نهاية البحث على « جوهر » - هكذا كانوا يسمون الجانب الثابت الدائم من الشيء - لا بد أن أقع على « جوهر » يدرك العقل وجوده ، وإن لم تدركه الحواس ؛ وما تقوله في الشجرة تقوله في كل شيء آخر بما في ذلك الإنسان نفسه ؛ فإذا كان ما يبدو للعيان منه حركة « وشكل » ولون وغير ذلك من « ظواهر » فإن له بغير شك « جوهر » ثابتاً هو الذي ينبغي أن نبحث عنه وراء تلك الظواهر ، فإذا وجدناه كان هو حقيقته التي نخلع على شخصيته وفرديته طابعها الأصيل الدائم .

وإن نظرة كهذه لمن شأنها حتماً أن تؤدي إلى تصور « للفردية » قد يبلغ أقصاه في فلسفة ليبنتز ، الذي زعم أن جميع الكائنات « أفراد » مغلفة على نفسها ، بحيث يصبح كل فرد - إنساناً أو غير إنسان - وكأنه قلعة مصمتة الجدران بغير نوافذ تصل داخلها بخارجها ؛ ومن أين تأتي النوافذ إذا كان كل منا « جوهر » قائماً بذاته ؟ أنت روح وأنا روح ، أو أنت عقل وأنا عقل ، أو أنت نفس وأنا نفس ، وكل منا ذو كيان مستقل لا يؤثر في غيره ولا يتأثر به ؛ نعم إننا قد نبدو وكأن أحدنا « يكلم » الآخر أو « يتعامل » معه في هذا الشأن أو ذاك ؛ لكن هذا كله التقاء ظواهر بظواهر وقد قلنا إن الظواهر متغيرة ، ونحن - في رأيهم - نبحث وراءها عما هو ثابت دائم ؛ وتستطيع أن تصور لنفسك موقفاً وصلت فيه « الفردية » - انبثاقاً من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء - حدها المتطرف ، يجعل الناس مجموعة من الأشرطة السينمائية ، كل شريط منها ملفوف على قصة ؛ وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك ، فيخرج من جوفه ما كان كامناً فيه من أحداث ، دون أن يكون لبسط هذا الشريط أى أثر في القصة الكامنة في الشريط الآخر .

إن كلمة « فرد » نفسها - إذا ما أردنا تعريفاً دقيقاً لها ، بناء على النظرة السابقة - تتضمن الاكتفاء الذاتي ، وعدم الانقسام ؛ لأن ما يعتمد على سواء إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد ؛ ولم تكن كلمة « فرد » لتقتصر على أفراد الناس ، بل إن كل ما يتألف منه « نسق » مكتمل الأجزاء مكتمل البناء ، فهو « فرد » بمعنى الاكتفاء الذاتي الذي أشرنا إليه ؛ ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المثاليين - ومنهم هيغل - من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتي لا يتوافر إلا للكون في مجموعه ، فليس ثمة إلا فرد كامل واحد ، هو الكون ، وما عداه من أفراد - هذا الرجل أو تلك الشجرة - ناقص الفردية بمقدار اعتماده على بقية الأجزاء .

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملاً ، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى في الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور ، دون جانب الثبات والدوام فعندئذ يمتنع البحث عن « جوهر » وراء الظواهر ، وتصبح حقيقة الشيء هي مجموعة ظواهره - لكن هذه الظواهر متشابكة ، إلى الحد الذي يستحيل علينا أن نفرّد كائناً واحداً بمعزل عن سواء ونقول عنه إنه كيان واحد قائم بذاته ؛ فوجودك الجسدي نفسه متوقف على تفاعلك مع ما يحيط بك ، تأخذ منه الهواء شهيقاً وتخرجه إليه زفيراً ؛ تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل ؛ تأخذ من سواك اللفة التي تحدث بها ، فحيثك هذه اللفة معقدة بحضارة وثقافة وفكر وشعور ؛ إذا تكلمت فسامع ؛ وإذا كتبت فلقارئ ؛ إذا طنيت فقل إنسان آخر يتصب عليه طينانك ، وإذا غضمت فلكائن آخر تخضع ، وإذا تساويت فع آخر تتعادل كفتك وكفته ؛ إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شيء يرى وكان ثمة

ضوء يقع عليه بأشعة ؛ ولا تسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواء يتسرج ؛ محال أن يكون لك فعل إلا إذا وجدته تفاعلاً مع شيء أو شخص سواك ؛ هذه الفردية المزعومة التي توصف وكأنها حصن منيع مصمت المجران « ينطوى على لب في جوفه يستطيع أن ينزل ويستقل ، هي وهم لا يمكن تصوره إلا على أساس فلسفة تفتقر إلى وجود « الثابت » من خلف المتغير - وهي فلسفة سادت ذات حين ، ولم تعد لها سيادة ولا شبه سيادة في عصرنا الراهن .

إن لغة عصرنا في مجال التعبير العلمي ، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تقابل بها هذا التصور الجديد ، الذي يتعذر عليه أن يتخيل « فرداً » إلا وهو في « مجال » ؛ إن علم النفس اليوم قد أصبح « علماً » بغير « نفس » ، لأنه علم السلوك ، والسلوك تفاعل بين السالك من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهة أخرى ، إن نظرية الجشطالت في علم النفس الحديث تنفي أن يكون هنالك إدراك حسي إلا « لتكوين » من أجزاء ، وأما الجزء أو الجزئ فهو مطروح من حساب الإدراك ؛ إن علماء الاجتماع في عصرنا يتحدثون عن « الثقافة » التي تظلل بجوها مجموعة بأسرها من الأفراد ، ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له ، فليس هو إذن بموضوع يطرح للبحث ؛ الثقافة بحكم تعريفها نفس حياة مشتركة بين أكثر من فرد واحد ، من عرف وتقاليده وأوضاع للعيش ، ومن عقائد ومشاعر وأفكار ؛ إنه لا « عرف » بينك وبين نفسك ، إنما العرف يكون بينك وبين الناس ؛ ولا « تقليد » منك لنفسك ، لأن التقليد يكون منك تقليداً لسواك - ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك - ومواصفات العيش تشترط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صور بعينها من الحياة ؛ ما الذي يثير فيك شعور

المرح حيناً وشعور الكآبة حيناً ، إلا أن يكون ذلك على صلة وثيقة بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص ؟ لا ، إن الفردية كما تصورها فلاسفة الماضي ، قد ذهبت حين ذهبت نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغير ، وبالسكون دون الحركة ، وبالسرمدية دون السير الانتقالي طوراً بعد طور وحالاً بعد حال .

٣

لكننا فضل سواء السبيل ، إذا محونا فردية الماضي لنترك مكانها خلاء فارغاً ، فما يزال « الفرد » مستولاً أمام القانون الوضعي وأمام قانون الأخلاق ، فمن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فرد معين توجه إليه السؤال ؟ إذن لا بد من تصور جديد « للفردية » يحل محل تصور قديم ؛ فإذا كان التصور القديم قد جعل الفرد جهة وحده تجابه من عداه ، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً مما عداه ؛ فبدل أن نقول (مثلاً) الفرد حيال المجتمع ، نقول : الفرد في المجتمع ،



وبدل أن نقول : الفرد بازاء الطبيعة والبيئة ، نقول :
 الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة ؛ لقد كان
 المفكرون القدامى يتحدثون عن «الأضداد» وكأن
 كل «ضد» كيان قائم بذاته يواجه «الضد» الآخر
 فيقولون : الحار والبارد ، والرطب واليابس ،
 المرتفع والمنخفض ، ومن هذا القبيل نفسه أن
 يقال الفرد والمجتمع ؛ لكن هذه الأضداد قد تحولت
 عند المفكرين المحدثين إلى حالات من حقيقة واحدة ؛
 فالحار والبارد كلاهما «حرارة» ترتفع درجتها حيناً
 وتنخفض حيناً ، والارتفاع والانخفاض ليسا
 «شيئين» يواجه أحدهما الآخر وبضاده ، بل هما
 درجتان من مقياس معين واحد نختاره ، وكذلك قل
 في الفرد والمجتمع ، فليس هنالك الفرد الذى يقف
 هنا ، والمجتمع الذى يقف هناك ، يواجه أحدهما
 الآخر مواجهة الأضداد ، بل هنالك جزء في كل ؛
 هل يجوز لك أن تقول عن أحد أضلاع المثلث إنه
 يواجه وبضاد المثلث ؟ لا ، لأنه لا مثلث بغير ذلك
 الضلع الذى يتحدث عنه ، وكذلك لا يكون الضلع
 ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث ، ومضموم فيه
 إلى ضلعين آخرين ، بحيث يكون من الأضلاع
 الثلاثة كيان واحد .

ولئن صدق هذا القول عن الأفراد في أى عصر
 مضى ، فهو أصدق ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا
 الراهن ، لأنه عصر التجمع والتكامل بصفة خاصة ،
 هو عصر «الشركات» في عالم التجارة ، وعصر
 «المصارف» في عالم المال ، وهذه وتلك يملكها
 الشعب كله أو جزء كبير منه ، وعصر «جمعية
 الأمم» و «الاتحادات» في عالم السياسة ؛ إنه
 لا يكاد يمضي يوم من عصرنا إلا وقد انعقد
 «مؤتمر» هنا أو هناك من أنحاء الأرض ؛ لا ، بل
 إن عصر الفردية التى تحتكر لنفسها كل شئ قد
 انقضى حتى في عالم الفكر والفن ، فالبحث

العلمي لا يقوم به «فرد» ، بل تقوم به جماعة في
 معمل أو في معامل متعاونة ، والصحيفة اليومية أو
 الدورية لا يحررها «فرد» والإذاعة لا ينفردها
 متحدث واحد ؛ كان يمكن في عصر الزراعة
 اليدوية أن نتصور الزارع وحيداً في مزرعته يحرثها
 ويرونها ويبنر فيها البنور ويتعهد نباتها ثم يحصد
 ثمارها ، أما في عصر الصناعة - والزراعة تتحول
 إلى زراعة بالصناعة - فلا يتم مصنع بعامل واحد ؛
 كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه في السوق ، وإنما
 ينتج الفن لشخص معين يرعاه ، فكان يمكن عندئذ
 تصويره في حياة فردية إلى حد ما ، أما اليوم فهو
 بحاجة إلى جمهور يفعل بفنه ليشتري ثمرات فنه ؛
 بل ماذا أقول في هذا العصر الذى ازداد فيه التجمع
 والتكامل ؟ أقول ما قد قاله سواى من أنه حتى
 الجريمة في عصرنا هذا لم تعد فردية ، وإنما أصبحت
 نشاطاً يتفق على القيام به «عصابة» بأسرها ؛

لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً
 جديداً قد ذهب ليحل محله شئ قبيح ، بل لأن ضرباً
 من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرباً آخر ، ونظرة
 فلسفية سبينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية
 أخرى ؛ كان السكن في عهد الزراعة
 خاصاً للأسرة الواحدة ، فجاء عهد الصناعة
 وحياة المدن ليقيم العمارة الواحدة تسع
 عشرات الأسر ؛ كان الانتقال يتم للفرد الواحد
 بأن يمتطي ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك ، ثم
 جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة ، لكن روح
 العصر تحملنا بخطوات سريعة أن نحل وسائل الانتقال
 الجماعية ، محل الوسائل الخاصة ، فيكون القطار
 لمئات الركاب ، والسيارة العامة لعدد كبير من
 الناس دفعة واحدة ؛ ولم يعد الفرد الواحد يلهو في
 ساعات فراغه بما يعجبه وهو بمنزل عما يشاركه
 الناس فيه ، لأن وسائل اللهو من سينما وراديو

وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع ألوف في الطريقة التي يقضي بها وقت الفراغ . . . أصبح هنالك «الرأى العام» الذى تكونه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة ، مع أن «الرأى» كان لا ينسب إلا لفرد واحد هو صاحبه .

كانت البناءات الفكرية فيما مضى بناءات فردية ، بمعنى الفردية الذى كان يتسق مع روح ذلك الماضى ، ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجدك أمام قيم ، تقف القمة منها إلى جوار القمة الأخرى : أفلاطون ، أرسطو ، كانت . : الخ ، وحتى إن سارت طائفة من المفكرين مع علم من هؤلاء الأعلام ، فهو سير التابعين لشيوخ الطريق ، لا سير المتعاونين على حل قضية واحدة كما يتعاون علماء التجارب العملية اليوم على مشكلة واحدة حتى يفض إشكالاتها ، وكانت حركات الإصلاح الاجتماعى فى أبهى رواد أفراد ، كما كانت الفتوحات العسكرية تدور حول مطاعم هذا القائد المسمى أو ذاك : جنكيزخان ، هانيبال ، الإسكندر ، نابليون . . . وكانت الكشوف والرحلات يجوبها أفراد ، وهكذا فى كل منحى من نشاط الحياة ، تجد «الفرد» ذا «الجوهر» الفريد الذى كانوا يعرفونه بعدم التعدد والانقسام .

وتغير العلم ، فتغيرت الفلسفة ، فتغيرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائنات حية وجمادة ، فتغيرت معانى أفكار رئيسية أساسية ، كان من بينها فكرة «الفردية» ، فأصبح الفرد مجموعة علاقات ، بعد أن كان عنصراً فريداً كافياً لذاته بذاته ، ومستقلاً بنفسه عما عداه ؛ ولن يزول عن إنسان العصر ما يعانيه من قلق واغتراب وضيق ، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة الماضية من محيط الحياة الراهنة ؛ إننى أكرر - ولا أمل من التكرار -

بأننا جميعاً نعيش فى القرن العشرين بكثير جدلاً من مفاهيم القرن العاشر ، نعيش فى عصر الصناعة والعلم ، بمفاهيم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتى التمزق والتفسخ والحيرة : نعيش فى عالم ونفكر فى عالم آخر .

إنك ما تزال تسمع قائلاً يقول عن الدافع الفردى وما أنتجه من ثراء للأفراد وللأمة والعالم أجمع ؛ ووجه المغالطة الكبرى فى مثل هذا القول ،

هو أن وزارة الإنتاج الصناعى وازدياد التقدم الحضارى إنما يرجعان أساساً إلى الكشوف العلمية ، التى خلقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات ، وهذه بدورها خلقت ما فعلت فى تغيير وجه الحياة ؛ فإذا جاء رجل الأعمال «الفرد» يقيم الصناعة ويجمع من ورائها المال ، فحقيقة الموقف عندئذ لا تكون أ ، ذلك الفرد قد صنع بمواقفه الفردية ما صنع ، بل الذى صنع هو البخار والكهرباء والقوة الذرية ،

والذى عرف كيف تستخدم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة ، والعلم جماعى دائماً - كما ذكرنا - يتعاون على حل مشكلاته جماعات متعاونة من الباحثين ؛

إن كل ما فعله رجل الأعمال فى هذه الحالة هو تغيير فى توزيع الثروة التى تنتجها الآلة ، فبدل أن تكون تلك الثروة فى عدد من الأكوام ، تتجمع عنده فى كومة واحدة ؛ فالثروة «القومية» لا تزيد على يديه ، بل التى يزيد على يديه هو ثروته ؛

وهنا كثيراً ما يقع الكتاب والشعراء فى خطأ ، فيظنون أنه ما دامت الآلات فى عصر الصناعة قد أدت إلى ما أدت إليه من تفاوت بشع فى التوزيع ، فسحقاً لهذه الآلات وعصرها ، وما كان أجمل الزراعة فى ريف هادئ ، ربما تفاوتت فيه الدخول ، لكن حسب الناس عندئذ صلتهم بالطبيعة « وهى الأم الرحوم ؛ هكذا قد يكتب الكتاب وقد يتغنى الشعراء ، فى سبيل مقاومة الآلات والمصانع ، لكن الذى يفوتهم فى هذا كله ، أن الآلات ما هى إلا بمثابة القوة المخزونة « تطلقها من عقابها فتفعل

لك الأعاجيب ، كما أردت لها أنت ، لا كما أرادت لك هي ؛ وليس الذنب ذنبها إذا اخترت لها أن تكس المال في فرد واحد دون سائر الأفراد .

٤

أما بعد ، فهل بعدنا عن موضوعنا الذي أردنا أن ندير حوله الحديث ، وهو طراز الفردية الذي يتفق وظروف عصرنا ، التي من أهمها العلم والصناعة ؟ فرجما سبق إلى ظن القارئ أنني بما قدمته أقول أن لا فردية بعد اليوم ، وليس ذلك هو مبدئي ، بل ولست أتصور كيف يكون ذلك ؛ لأنني « فرد » وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها ، لم أشرك معي أحداً في كتابتها ، وأنا « فرد » حين أختار من الكتب ما أقرأ ، ومن المسارح ما أرتاد ، ومن مطارح الطبيعة ، أو من ندوات المدينة ما أقضي فيه وقت الفراغ ؛ فليس إذن سؤال هو : هل تكون فردية أو لا تكون ؟ إنما السؤال هو : بأي معنى نفهم الفردية ؟

ولكي أجيب عن هذا السؤال ، رأيت ألا مناص من عرض فكرة الفردية كما كانت ، حين كان ينظر إلى الإنسان - وإلى غيره من الكائنات - من باطن لا من ظاهر ، فيرى وكأنه « جوهر » ثابت يدوم ما دامت الحياة ، بل وإلى ما بعد الحياة ؛ وأما ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغير لحظة بعد لحظة ، فكان يغض عنه النظر ، باعتباره عرضاً زائلاً ؛ ولذلك لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فرداً ، وأن ينزل راهباً في صومعة ؛ لا بل إن الفردية بمعناها ذلك ، لم يكن

يوكدها شيء بمقدار ما يوكدها مثل ذلك الاعتزال الزاهد .

لكننا نغير النظرة إلى الإنسان وسائر الكائنات ، فتجعل « الفرد » خطأ متصلاً من حوادث ، كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من علاقات ، وهذا يكون الفرد تاريخاً تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بحيطها من روابط ؛ فيصبح الفرد « مجموعة » صفى متدرجة في مجموعات أكبر ؛ ولا تكون ثمة فردية إلا ويمكن ردها إلى « سمة » (من كلمة « مع ») بمعنى أنك لا تعرف فرداً إلا إذا عرفت مصاحباته وعلاقاته ، أى أنك لا تعرف فرداً إلا مرتبطاً بماض وحاضر ومستقبل ، مرتبطاً بأسلاف أنسلوه وبأسرة تعاشه وتعاصره - والأمة أسرة كبيرة - مرتبطاً بأهداف مقبلة يتعاون في تحقيقها مع سواه .

علم جديد قوامه ذرة لا تفهم إلا على صورة مركبة من أطراف كثيرة وما بينها من علاقات رابطة ؛ وفلسفة جديدة تسير العلم الجديد ، قوامها تنويب « الجوهر الفرد » إلى أحداث سلوكية ، كل حدث منها لا يفهم إلا وهو جزء من مجال ، مرتبط بموقف ، فيه ناس آخرون وأشياء أخرى يتصل بها وتتصل به ؛ واقتصاد جديد يتمشى مع العلم والفلسفة الجديدين ، قوامه المشاركة في المصنع والمتجر والمزرعة ؛ ومجتمع جديد يبنى على ذلك كله ، ويكون أقرب في صورته إلى الكائن العضوى المرتبط بالأجزاء والأعضاء ، منه إلى كومة الغلال التي لا ترتبط فيه حبة بحبة أخرى إلا بالتجاور في المكان ؛ وفردية جديدة تجعل الفرد جزءاً من نسيج المجتمع ، كاللفظة الواحدة لا يتم معناها إلا وهي في عبارة تشملها وتشمل غيرها في بناء محكم الروابط والصلات .

زكي نجيب محمود

● ... إن إنكار التناقض في الأشياء إنكار لكل شيء . هذا مبدأ عالمي ينطبق على جميع البلاد وفي جميع الأزمان ولا استثناء له . إن قانون التناقض في الأشياء - أي قانون وحدة الأضداد - هو القانون الأساسي للطبيعة والمجتمع ، ومن ثم فهو قانون التفكير .

● الديمقراطية والحرية - كما يقرر ماوتسي تونج - اصطلاحان نسبيا وليسا مطلقين لأنهما ينتهكان إلى الوجود ويتغيران في ظل ظروف تاريخية معينة . وإن الديمقراطية - كما يراها - لا يمكن أن تنفصل عن المركزية ولا تفهم الحرية من غير نظام .



فلسفة التناقضات عند ماوتسي تونج

فؤاد محمد شبل

● النقد عامل هام للغاية عند ماوتسي تونج في معالجة التناقضات معالجة ناضجة ، ولا يستثنى أي شيء من توجيه النقد إليه بما في ذلك الآراء الماركسية ذاتها . فنتجده يقرر أن الماركسية حقيقة علمية لا تخشى النقد ، فإذا كانت تخشاه وتلاقى الهزيمة في حلبة الصراع الفكري تصبح لا قيمة لها .

● تناقض فكرة ماوتسي تونج عن الثورة الدائمة، الماركسية على طول الخط ، إذ بينما تعتبر الماركسية المجتمع اللاتقني غاية النيات ، فإن ماوتسي تونج يعتبر توقف المجتمع عند مرحلة مهما تبلغ في سموها رارتقاها تحجراً تقود إلى تخلف المجتمع . وهذا التخلف هو بداية انهياره .

ماهية المتناقضات

ليس اصطلاح « المتناقضات » بالغريب عن حياتنا اليومية . فنحن نتكلم — مثلاً — عن وجود تناقض في أخلاق إنسان ما ، بمعنى أننا نلاحظ في سلوكه اتجاهات متعارضة مثل : اللعانة والقسوة ، النهور والجن ، الأنانية والتضحية بالذات . أو نتكلم عن التناقض في العلاقات الفردية ، مثل القول عن زوجين بأنهما في شجار دائم مع أنهما لا يحسان بالسعادة حين يكون أحدهما بعيداً عن الآخر .

ومناطق التناقض اتحاد الأضداد ، وتفسير ذلك أن ثمة تناقضاً أصيلاً جبلت عليه طبيعة الشيء أو الطريقة أو العلاقة . وذلك عندما تبرز اتجاهات الشيء — أو الطريقة أو العلاقة — معاً في وضع يتعذر معه أن يعيش اتجاه بمنأى عن الآخر . وفي وحدة الأضداد تهاusk الأضداد في علاقة من الارتباط المتبادل ، حيث يصبح وجود كل منها شرطاً لوجود الآخر . فالتناقض الطبقي بين العمال والرأسماليين يمثل وحدة الأضداد التي يتعذر فصلها ، إذ يستحيل على العمال — في مثل هذا المجتمع — أن يعيشوا من غير وجود رأسماليين ، كما يتعذر على الرأسماليين البقاء في الوجود — كرأسماليين — بدون عمال . وتنتمي وحدة الأضداد هذه إلى صميم جوهر النظام الاجتماعي ، وفيه يستغل الرأسماليون العمال ، والعمال يستغلهم الرأسماليون .

والتناقض هو قوة التغيير الدائمة ، لأن مجرد وجود متناقضات في مجتمع يهيئ الأوضاع الداخلية في ذلك المجتمع إلى تقبل التغيير الذي لا مناص من

حدوثه وفقاً لمخطط الأشياء . فإن مجتمعاً يخلو من المتناقضات يعني أن يقابح المجتمع سيره في نفس الطريق إلى أن تجابهه قوة خارجية توقف سيره أو تجبره على تعديله بما يتفق مع التناقض الذي حدث من جراء اعتراض مخطط سيره المؤلف . وإن حركة ينتهي من طريقها المتناقضات ، لا مناص لها من أن تكرر نفسها إلى ما لا نهاية ، إلا إذا ظهرت المتناقضات في طريقها .

أما إذا اعترضت المتناقضات مخطط سير حركة — بمعنى ظهور الاتجاهات المتعارضة في خط السير — فانه ينبعث عن ذلك تغيرات في الحركة . وتقريباً للفكرة إلى الذهن لتتصور مجتمعاً يخلو من المتناقضات ، يتبع أفراد هذا المجتمع السبيل الذي سلكه آباؤهم وأجدادهم من قبل ، ويعكف أبناؤهم وأحفادهم على سلوكه من بعدهم . فليس ثمة تغيرات تطرأ على مجرى حياة هذا المجتمع ، وبالتالي يعيش هذا المجتمع في حالة سكون لا يعرف للارتقاء معنى ، لأن الارتقاء وليد التغير والتغير نتيجة المتناقضات .

فكرة المتناقضات عند ماوتسي تونج

كان هيجل أول من عرض لفكرة « عالمية المتناقضات » وأنها المحرك لجميع التغيرات ، وقد توسع إنجلز في الحديث عنها في كتابه « منطق جدل الطبيعة » ، واستخدمها لينين على نطاق واسع . وإذا كان هيجل يورد قانون المتناقضات ضمن قوانين الطريقة الجدلية الأخرى ويعتبره هو ولينين القانون الرئيسي ، فإن ماوتسي تونج يعتبره قانون الجدلية الفرد والوحيد من قوانينها الذي يفق من بقيتها .

وثمة نقطتان من الأهمية بمكان عظيم يعرضان للباحث عند دراسة آراء ماوتسي تونج في قانون المتناقضات :

الأول : أن القانون كما صاغه الزعيم الصيني



يحاق فكرة هيغل في ناحية التجسيد المادى للحقيقة ،
والمتناقضات الواقعة خارج ذهن الإنسان .

الثانية : وجود عناصر تشابه مشابه واضحة
عناصر الطرائق الجدلية الواردة بالفصل الثانى من
كتاب الفيلسوف الصينى « تشوانج تزو » والواردة
بالفصلين الثانى والثالث والأربعين من أعمال الفيلسوف
الصينى « لاو تزو » ، وما هو وارد عامة بكتاب
التفريات وغيره من المأثورات الصينية .

وفلسفة ماوتسى تونج عن المتناقضات نقط

مميزة ثلاث :

الأولى - تركز على فكرة مدارها أن التناقض
صفة عالمية الطابع لجميع الأشياء والظواهر فى
الطبيعة المادية وفى المجتمع البشرى وفى فكر الإنسان .
الثانية - لا ترى التناقض قائماً بين الأشياء
والظواهر والأفكار فحسب ، بل تراه موجوداً
بداخلها كذلك .

الثالثة - ترى فى تكامل الأضداد ضرورة
لا يحصى عن وجودها .

وبينما نجد للنقطة الأولى جذوراً ماركسية لينينية ،
فإن النقطتين الثانية والثالثة من ابتكار ماوتسى تونج
ومستمدتان من التراث الفلسفى الصينى .

وتعتبر دراسة ماوتسى تونج لمتناقضات - من
ناحية - مساهمة قيمة فى أبحاث المادية الجدلية
ودراساتنا ، ومن الناحية الأخرى يعتبر تسليمه
بتفاوت المتناقضات وعدم توازن أوضاع الأضداد
داخل المتناقضات ، يعتبر بصفة خاصة شيئاً حديث
العهد فى تاريخ الدراسات المتصلة بالمادية الجدلية ،
سواء لدى الأوروبيين أم لدى الصينيين .

وتركيب المتناقضات أشد تعقيداً عند ماوتسى
تونج مما نجده لدى الكتاب الآخرين ذلك لأنه :

أولاً - يفرق بين عمومية التناقض وخصوصية
أى بين شموله وتفرد .

ثانياً - يفاضل بين تناقض رئيسى فى شئ أو
ظاهرة معينة ، وتناقضات ثانوية عديدة فى نفس

الشئ أو الظاهرة . ومن شأن هذه الفكرة جعل
المتناقضات غير متكافئة وغير متطابقة فى ذاتها .
وهذا عكس رأى لينين وستالين .

ثالثاً - يميز داخل أى تناقض معين بين وجه
رئيسى للتناقض ، وأوجه فرعية عديدة له . ومن
ثم لن يتعادل ميزان الأضداد داخل المتناقضات .
وينبئ على هذا سريان الحركة إلى جميع الأشياء
والظواهر على طول طريق لولبى ذى اتجاه واحد .

ولا شبهة فى أن تفسير ماوتسى تونج لباحث على
الحركة وعلتها ولطريقها اللولبى ذى الاتجاه الواحد ؟

هذا التفسير يعتبر خطوة جسارة إلى الأمام في الأبحاث المتصلة بقانون المتناقضات . لاسيما إن قورن رأى ماوتسي تونج بافتراض « إنجلترا » الساذج بأن الحركة هي في حد ذاتها تناقض ، وأن طريق الارتقاء الولي هو مجرد قانون أو حقيقة مقرر .

ومن افتراض تفاوت المتناقضات وعدم استواء أجزائها الداخلية ، تتفرع وجهة نظر ماوتسي تونج عن « الطابع الموقوت والمشروط » لوحدة الأضداد داخل نطاق التناقض وإذا كان الزعيم الصيني يشير بين وقت وآخر إلى قاعدة لينين البسيطة عن « صراع الأضداد » إلا أننا نجد يتوسع في توكيده بأن الأضداد داخل الذات ، قض تنزع إلى تحويل نفسها إلى شكل وهبنة من يخالفونها في الشكل والهيئة . . وذلك إذا تطرف التناقض إلى أقصى مداه .

وهنا تتنازع ماوتسي تونج فكرتان :

الأولى - رأى لينين القائل بأن عقله لا يستسيغ فكرة هيجل عن تغير شكل الأضداد .

الثانية - فكرة الفيلسوف الصيني « لاو تزو » القائلة بإمكانية تحول الأمور السيئة إلى أمور حسنة مصداقاً لقوله « إنه على المصادفة السيئة ترتكن المصادفة الحسنة ، وعلى المصادفة الحسنة ترتكن المصادفة السيئة » . ويضرب الزعيم الصيني لذلك مثلاً اجتياح اليابان للصين ، فقد اعتقد اليابانيون أنهم حققوا نصراً مبيناً بينما ارتاع الصينيون لهزيمتهم النكراء ، لكن هزيمة الصين حملت بين طياتها بنور النصر وحمل انتصار اليابان بين تضاعيفه عوامل الهزيمة .

على أن ماوتسي تونج يعتقد بأن عملية التحول تقوم على تحويل نوع ما - أي نوع - إلى نوع آخر ، ويتم التحول نتيجة للتغير في العلاقة الكمية بين أوجه التناقض الغالبة وأوجه الخاضعة المغلوبة ، ويتم على طول طريق لولبي ذي اتجاه واحد .

ولاشك أن فكرة ماوتسي تونج تماثل هنا تماماً مع ماركس وإنجلز ، وقد بسطها في صفحة ٩٨ من الجزء الرابع من مختارات أعماله .

ولا يوجد شيء في العالم ينقض منه الطابع الثنائي (وهذا هو قانون وحدة الأضداد) . ولا يوجد شيء يخلو من التناقض سواء أكان التناقض عالمياً أم مطلقاً أم كائناً في جميع المناهج من بدايتها حتى نهايتها . وإن إنكار التناقض في الأشياء إنكار لكل شيء ، هذا مبدأ عالمي ينطبق على جميع البلاد وفي جميع الأزمان ولا استثناء له . . إن قانون التناقض في الأشياء - أي قانون وحدة الأضداد - هو القانون الأساسي للطبيعة والمجتمع ، ومن ثم فهو قانون الفكر .

سبيل معرفة المتناقضات

ينبغي على وجود التناقض في كل شيء أن المنطق الجليل لن يقتصر على كونه مجرد قوانين نشوء المتناقضات وتطورها فحسب ، لكنه كذلك طريقة للمعرفة نستطيع بها كشف المتناقضات وحلها . ويحتم ماوتسي تونج استخدام هذه الطريقة في دراسة عملية نشوء الأشياء وارتقاها ، ولا يعترف بوجود طريقة أخرى . ويمكننا إجمال هذه الطريقة في النقاط التالية :

١ - تبدأ الطريقة بقاعدة مدارها وجود تناقض - أو أكثر - في كل قضية يدرسها الباحث . والثور على تناقض يستلزم العثور على أضداد متممة له ، ويجب فهم هذه الأضداد على أنها وحدة . وفي هذا يقول ماوتسي تونج « الأشياء المتناقضة تكمل وتتم - في نفس الوقت - بعضها بعضاً ، وهي تشكل الدعامة التي بفضلها تساند المتناقضات بعضها بعضاً وبخافز أحدها على الآخر . وإذا كانت الأضداد بحكم طبيعتها يخالف أحدها الآخر فهي - من الناحية الأخرى - مترابطة ترابطاً وثيقاً ، متداخلة في بعضها ولا غنى لأحدها عن الآخر » .

فاللون الأبيض لا يمكن أن يعرف من غير اللون الأسود ، ولا يدرك الأسود من غير الأبيض . ولا تفهم السهولة من غير الصعوبة ، كذلك بدون السهولة لا توجد صعوبة . وبدون ملاك الأرض لن تقوم قائمة للفلاحين مستأجري الأرض ؛ ولو لم توجد طبقة المزارعين لاختفت طبقة ملاك الأرض من الوجود . وهذا تفسير قول الزعيم الصيني « من غير الواجهة الأخرى التي تعارض الواجهة الأولى تفقد كل واجهة مبرر وجودها ، وعندئذ ينقض التناقض » .

٢- يرى ماو تسي تونج أن رؤية « وحدة الأضداد » - ومن ثم التناقض - داخل الشيء (أكثر من رؤيته بين الأشياء) هو شرط لا بد من توافره لكشف وإدراك المتناقضات التي تتولد حركتها وارتقاؤها - تلقائياً . فإن التناقض داخل الشيء هو العلة الأساسية لارتقاؤه ، في حين أن علاقة شيء بأشياء أخرى يترابط ويتفاعل معها إنما هو سبب ثانوي .

ويبدو أن ماو تسي تونج قد استخدم - عملياً - مبدأ وحدة الأضداد أكثر من استخدام لينين وستالين له من قبل ، والدليل على ذلك أن الزعيم الصيني أثر توحيد « الرأسمالية الوطنية » مع ثورة الحزب الشيوعي الصيني ، في حين اختار البلاشفة إبعاد البورجوازية الروسية بأسرها عن محيط الثورة دون استثناء . ولقد سمح الزعيم الصيني - بعد انقضاء فترة من الوقت على تسلمه زمام الحكم - للفلاحين الأغنياء ومللاك الأرض بالانضمام إلى المزارع الجماعية ، بينما استصفاهم الروس بالسجن والنفي والتشريد إلى غياهب سيبيريا وآسيا الوسطى . ولقد اتجه لينين وستالين إلى تقسيم الأضداد وتجزئتها ولم يعتمد على توحيدها والتأليف بينها مثلاً فعل ماو تسي تونج . ولعل مرد تصرف الساسة السوفييت

هذا ، عزوفهم عن فكرة « تكامل الأضداد » ، في حين استوعبها ذهن ماو تسي تونج واستساغتها عقلية ؛ نظراً لما لفكرة « وحدة الأضداد » من مقام أثير في تاريخ التفكير الصيني .

٣- يجد ماو تسي تونج في دراسته للعمليات المتفاعلة داخل التناقض أن القاعدة الأساسية في هذه المرحلة هي ما يدعو به « الوعورة » أو عدم الاستواء . فمن بين الواجهات المتعارضة داخل التناقض يجب أن تكون هناك واجهة رئيسية وواجهات أخرى فرعية . وثمة قاعدة أساسية مدارها استحالة ارتقاء أي شيء في الكون مع شيوع الاستواء المطلق في جميع جوانبه . وهذا ما يدفع الزعيم الصيني إلى إبداء المعارضة الشديدة لأصحاب نظريتي « الارتقاء المتبادل » و « التوازن » ، فعنده أن ما يفصح عن واجهة التناقض الرئيسية توافر أمرين :

الأول - كونها تحفز بالحركة وتعيج بالنشاط .
الثاني - أن تتحقق لها الغلبة والسيطرة داخل التناقض .

ولا بدع والحالة هذه أن يقتضى تعيين نوع التناقض نسبته إلى واجهة رئيسية ، ذلك لأن الواجهة الرئيسية هي أبرز واجهات التناقض وأعظمها تمايزاً . وفي هذا يقول ماو تسي تونج « إن الواجهة الرئيسية التناقض هي التي تظهر بمركز السيطرة وهي التي تعين - أساساً - نوع الشيء » . ومصادقاً لهذا الرأي ينعت المجتمع بـ « البورجوازي » على الرغم من وجود البروليتاريا داخله ، ذلك لأن البورجوازية تسود المجتمع في مجموعة وتسيطر عليه .

٤- يطالب ماو تسي تونج بالعمل على كشف وجهة تطور التناقض ، والقاعدة - كما يقول - إن الواجهات المتعارضة تحول نفسها - في ظل ظروف خاصة - إلى أضدادها . وتتخذ الحركة في جميع الأشياء أحد الوضعين التاليين :

١ - السكون النسبي .

٢ - التغير المطلق الواضح .

وينشأ وضعاً الحركة - كلاهما - عن صراع عاملين متعارضين داخل الشيء نفسه :

فأولاً - إن اتخذت حركة الشيء لنفسها وضع السكون النسبي ، فإنها تكابد تغيراً قوامه « الكم » لا « الوصف أو النوع » . وهنا تبدو الحركة في حالة سكون ظاهر .

وثانياً - إن اتخذت حركة الشيء لنفسها وضع التغير الواضح ، تكون بذلك قد بلغت أوج التغير الكمي للوضع الأول . ويبلوغها هذه النقطة تنفصم وحدتها وينفطر عقدتها ؛ فينبثق تغير وصفي (أى نوعي) فيتبدى - بالتالى - الوضع الثانى (أى وضع التغير الواضح) .

فالأشياء بأسرها - وفقاً لرأى ماو تسي تونج - تغير شكلها من وضع « السكون النسبي » إلى وضع « التغير الواضح » . بينما يظل الصراع قائماً بصفة مستمرة داخل الوضعين وبين تضاعيف المتناقضات وتم تسوية الصراع عن طريق تحول وضع الحركة بأن تنتقل من وضع السكون إلى وضع « التغير الواضح » . ومن قبيل المثال : تطور وضع البروليتاريا داخل المجتمع البورجوازي من أقلية إلى أكثرية . فإذا تم للبروليتاريا الفوز بمركز السيادة في المجتمع ، أمكنها إشعال نار الثورة على البورجوازية ، فإذا نجحت تغيرت - تبعاً لذلك - صفة المجتمع . وفى هذا يقول ماو تسي تونج : تندو البروليتاريا هي الحاكمة بعد أن كانت هي المحكومة ، بينما تتحول البورجوازية إلى محكومة وكانت قبلاً هي الحاكمة . أغنى تنتقل البورجوازية إلى مركز كان يشغله نقيضها من قبل .

هذه هي الخطوط الأساسية لآراء ماو تسي تونج عن « المتناقضات » ، وإن الباحث في شئون

الصين الشعبية لا يساوره أدنى شك في تأثير هذه الآراء تأثير هذه الآراء تأثيراً جازماً على توجيه سياستى الصين الداخلية والخارجية . وهذا التأثير لا يقل في قوته ومداه عن تأثير فكرة توازن القوى التى تتحكم في عقول ساسة البلاد الأخرى . وإذا كانت فكرة « المتناقضات » تماثل من الناحية المنطقية مع فكرة توازن القوى ، فلا يخفى أن طريقة المتناقضات تنسم بالحوية والحركة في حين أن طريقة توازن القوى يسودها السكون والثبات . ولكن كيف يعتمد الزعيم الصينى إلى تصريف شئون المتناقضات ومعالجة مشكلاتها ؟ هذا ما سنراه الآن .

معالجة المتناقضات

يفرق ماو تسي تونج بين المتناقضات في المجتمع الاشتراكي والمتناقضات في المجتمع الرأسمالى ، وفى المجتمع الرأسمالى تجد المتناقضات تعبيراً لها في التنافر والتطاحن الحاد بين الناس وبعضهم بعضاً ، وفى الصراع الطبقي الضارى وليس في مقدور النظام الرأسمالى حل متناقضاته ولكن تحلها ثورة اشتراكية . وما تزال المتناقضات الأساسية في المجتمع الاشتراكي تتمثل في المتناقضات بين علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية ، وبين الجهاز الاقتصادى الأعلى والقاعدة الاقتصادية . على أن هذه المتناقضات تختلف في طبيعتها اختلافاً جوهرياً ، كما تختلف في مظاهرها عن المتناقضات بين علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية ، وبين الجهاز الاقتصادى الأعلى والقاعدة الاقتصادية في المجتمعات القديمة .

وعلى حد تعبيره : « ثمة مشكلة - كما أن هناك تناقضاً - بين علاقات الإنتاج ونمو القوى الإنتاجية . كذلك فإن ثمة مشكلة - كما أن هناك تناقضاً - بين

الجهاز الاقتصادي الأهل والقاعدة الاقتصادية .
ويجب بذلك الجهود لحل هذه المتناقضات وفقاً
للظروف المحيطة بكل منها .

لكن حل المتناقضات لا يعنى نهاية التناقض إذ
لا مناص من انبعاث متناقضات جديدة . فن قبيل
المثال : سعى سلطات الدولة القائمة على شئون
التخطيط لحل التناقض القائم بين الإنتاج واحتياجات
المجتمع ؛ هذا السعى يجب أن يتواصل لأن احتياجات
المجتمع في تغير لا نهاية له . ومن ثم فإن أفلحت إدارة
التخطيط في إيجاد التوازن ، أى وحدة الأضداد ،
فإنها ستجد التوازن في نهاية السنة مختلفاً ، أى تتحول
الوحدة إلى تنافر ؛ الأمر الذى يقتضى إدارة
التخطيط السعى لإيجاد التوازن وتحقيق الوحدة في
السنة التالية .

ويؤمن ماوتسى تونج بوجود نوعين من
المتناقضات يختلف أحدهما عن الآخر في طبيعته
إختلافاً تاماً :

الأول - متناقضات فيما بين أفراد الشعب
وبعضهم بعضاً .

الثاني - متناقضات مع الأعداء .

لكن ما هو المقصود من اصطلاحى الشعب
والأعداء ؟

إن مرونة تفكير ماوتسى تونج لا تجعله يفرض
تعريفاً معيناً أو يحتم صيغة خاصة ، ومن ثم فإن
لاصطلاح الشعب عنده تفسيرات لا يقتصر أمر
اختلافها على اختلاف البلاد ، وإنما تختلف كذلك
باختلاف المراحل التاريخية التى تجتازها البلد
الواحد . فالصين - مثلاً - مرت بعدة مراحل
تتباين النظرة إلى المتناقضات في كل منها :

أولاً - خلال مرحلة حرب مقاومة العدوان
اليابانى - كانت جميع تلك الطبقات والفئات
والجماعات الاجتماعية التى ناهضت العدوان اليابانى ؛
كانت في صف الشعب ، في حين أن العناصر
المؤيدة لليابانيين كانت تنتمى إلى أعداء الشعب .

ثانياً - خلال حرب التحرير - يعتبر
الامبرياليون الأمريكيون وحلفاؤهم من الرأسماليين
وملاك الأرض الصينيين وأتباع تشانج كاي تشيك
أعداء الشعب ، في حين تنتمى الطبقات والفئات
والجماعات الأخرى إلى الشعب .

ثالثاً - خلال المرحلة الحالية (لتشييد الاشتراكية)
تعتبر جميع الطبقات والفئات والجماعات
التي تعمل لفرضية البناء الاشتراكي لصف الشعب ؛
في حين تعتبر القوى والجماعات الاجتماعية التى تقاوم
الثورة الاشتراكية وتعاودها وتعمل على تدمير حركة
البناء الاشتراكي ؛ يعتبر أفرادها أعداء للشعب .

وإذ يعتبر ماوتسى تونج المتناقضات بين أفراد
الشعب الصينى وخصومه متناقضات معادية ، يعتبر
المتناقضات القائمة بين ظهراني الشعب العامل
متناقضات غير معادية . وما برحت المتناقضات -
وفقاً لرأى الزعيم الصينى - قائمة باستمرار بين
الناس وبعضهم بعضاً ؛ لكن مضمونها يختلف في



الخارجي ونشاطه التخريبي ، ويقع على كاهل هذه السيطرة ، عبء حل التناقض الخارجي بين الشعب والعدو .

لكن من ذا الذي يمارس هذه السيطرة ؟
يجيب ماو تسي تونج عن هذا السؤال بأن الطبقة العاملة هي التي تمارسه ، كما يمارسه الشعب بأسره الذي تزعمه هذه الطبقة . وليس في وسع أفراد الشعب جميعاً ممارسة السيطرة على أنفسهم ، كما أنه لا ينبغي أن تجور طائفة من الشعب على طائفة أخرى .

دور التوعية في معالجة التناقضات

إن تأني كفاية الحرية للشعب - كما يقول ماوتسي تونج - من غير توافر قيادة ، فالديمقراطية - والحالة هذه - هي ديمقراطية في ظل إرشاد مركزي . ولا تمنى الديمقراطية الفوضى لأن الفوضى تتعارض مع مصالح الشعب وتجاهل أمانيه . ويعتقد الزعيم الصيني بأن نظام تعدد الأحزاب أداة لاحتفاظ البورجوازية بديكتاتوريتها ولسلب الشعب العامل حريته . فالحرية والديمقراطية يجب أن يتعرعا في محيط الصراحة ووضوح المقاصد والغايات . فحيث يوجد الصراع الطبقي - وفي مجتمع تحظى فيه الطبقات المستغلة (بكسر الفين) بحرية استغلال الشعب العامل - لا مناص للعاملين من التردى في أسر الاستغلال . وبالتالي حيث تتوافر الديمقراطية للبورجوازية يحرم من التمتع بمزاياها البروليتاريا وأعضاء الشعب العامل عامة . فالديمقراطية ليست غاية ، لكنها وسيلة . والديمقراطية والحرية - كما يقرر ماوتسي تونج - اصطلاحان نسبيان وليسا مطلقين لأنهما ينبثقان إلى الوجود ويتعرعان في ظل ظروف تاريخية نوعية .

كل فترة من حياة الثورة ، وتباين خلال عملية تشييد الاشتراكية : فثمة تناقضات قائمة - في الصين - في الوقت الحاضر بين فئة المثقفين ، ومتناقضات تقوم بين عمال المصانع والفلاحين ؛ ومتناقضات تنشب بين العمال والفلاحين من ناحية والمثقفين من الناحية الأخرى . كما أن ثمة تناقضات فيما بين الطبقة العاملة والقطاعات الأخرى من الطبقة العاملة - في ناحية - والرأسمالية الوطنية من الناحية الأخرى .

وينبغي على التفرقة التي يقيمها ماو تسي تونج بشأن طبيعة التناقضات بين كل من :
أولاً - الشعب وجماعاته وفئاته ، وبعضها بعضاً .
ثانياً - الشعب في مجموعه وأعدائه .

ينبغي على تلك التفرقة اختلاف طرائق تسوية التناقضات ، ويقتضى هذا :

في الحالة الأولى - رسم خط يفصل بين ما هو صواب وخطأ .

وفي الحالة الثانية - رسم خط يفصل بين الشعب وأعدائه .

ويكمن حل التناقضات في فكرة يطلق عليها الزعيم الصيني عنواناً له غرابته هو « سيطرة الشعب الديمقراطية » . وتنضطلع الفكرة - كما يقرر - بانجاز المهام التالية :

المهمة الأولى - فتح الطبقات المستغلة (بكسر الفين) -

في البلاد (وهي التي تناهض الثورة الاشتراكية) والقضاء على جميع أولئك الذين يحاولون تقويض دعائم بناء البلاد الاشتراكي وبالقضاء على الطبقات المستغلة (بكسر الفين) ، يتم حل التناقضات القائمة بين الشعب والعدو داخل نطاق البلاد .

المهمة الثانية - حماية البلاد من عدوان العدو

والديمقراطية — كما يراها — لا يمكن أن تنفصل عن المركزية ، ولا تفهم الحرية من غير نظام . وبالأحرى ، تعنى الديمقراطية المركزية وحدة الحرية والنظام . وفي ظل هذا التنظيم يحظى الشعب بقسط موفور من الديمقراطية والحرية . والحرية — كما يقول الزعيم الصينى — تقتضى زعامة وإرشاد ينبعث من مركز يدين له الجميع بالطاعة المنبثقة عن الثقة والمحبة .

والنقد ، عامل هام للغاية — عند ماو تسي تونج — فى معالجة المتناقضات معالجة ناجحة ، ولا يستثنى أى شئ من توجيه النقد إليه بما فى ذلك الآراء الماركسية ذاتها . فبعد إقرار الماركسية — كحقيقة علمية — لا تخفى النقد ، فإذا كانت تخشاه وتلاقى الهزيمة فى حلبة الصراع الفكرى تصبح لا قيمة لها . وينصح الزعيم الصينى الماركسيين بإفساح صدورهم للجدال حول الآراء والنظريات الماركسية ، وأن يقابلوا النقد بالسعى لتحسين مستواهم الثقافى وتجنب الوقوع فى أخطاء التطبيق والتنفيذ . ويكرر ماو تسي تونج مثلين وردا فى المأثورات الصينية : « دى مائة زهرة تينع ، ودع مائة مدرسة فكرية تتنافس » . ومصدقا لهذا يبدى كراهيته لاستخدام القوة والبطش لكبت الآراء واحتجاز الأفكار والحجر على العقول . وفى هذا يقول « قد يمكنك تحريم التعبير عن الآراء المخالفة لكن لا يعنى هذا زوالها ، إذ تظل دائماً كامنة فى العقول . ومن الناحية الأخرى ، إذا حفظت الآراء والأفكار بمنزلة عن النقاش والجدال والنقد فإنها سرعان ما تنهوى فى حلبة الصراع ضد الآراء المخالفة » .

وجدير بالذكر ، أن ماو تسي تونج قد ذكر فى حديث له مع المستر ادجار سنو (فبراير ١٩٦٥) أنه فى عام ١٩٦٠ بلغت نسبة المؤيدين لنظامه ٩٠٪

من مجموع السكان فكان ثمة ١٠٪ يعارضونه . لكن هذا العدد يتناقص يوماً بعد آخر بفضل الاقناع والتوعية . ويقدر نسبة المؤيدين للاشتراكية فى الوقت الحاضر بـ ٩٥٪ أو أكثر من عدد سكان البلاد .

نظرية الثورة الدائمة

يحمل المجتمع الصينى كما قلنا بالمتناقضات ، وكانت تلك هى آراء ماو تسي تونج لحل المتناقضات لكن ماو تسي تونج قد ابتدع فكرة مذهلة ، مدارها اعتبارها الصراع الطبقي ظاهرة زائلة وأن ثمة صراعاً طبقياً خارجياً يتمثل فى الكفاح ضد الامبريالية الغربية ، ولا يعنى انتهاء الصراع الطبقي الداخلى نهاية المتناقضات الداخلية ، فالمتناقضات بين الصينيين وأعدائهم متناقضات عدائية بينما المتناقضات القائمة بين ظهراى الشعب متناقضات غير عدائية يمكن تحويلها إلى منفعة الشعب وصالحه .

ونتيجة لوجود المتناقضات الداخلية والخارجية ، انبثقت نظرية الثورة الدائمة . ومدارها إمكانية الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية . فإذا كان الكون فى حالة تغير مستمر ، فإن المتناقضات تظل قائمة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، وحتى بعد زوال الطبقات . ولا تتأتى تسوية هذه

المتناقضات إلا بسلسلة لانهاية من الثورات الوصفية (أى النوعية) تتمثل فى إشعال ثورات متصلة الحلقات ، حتى وإن تمت الغلبة وتحقق الفوز والسيطرة للنظام الشيوعى فلا مناص من نشوء تناقض بين نمو قوى الإنتاج — نمواً متصلاً — وبين جهود الأفراد لتكييف أنفسهم وفقاً لهذا النمو . ويحل هذا التناقض محل الصراع الطبقي ، ويغدو مصدر تفريخ الثورات الأبدية المقبلة .

يقول في هذا الشأن « إذا ما ألقينا نظرة على السياسة الفرنسية ، ألقينا أنها تجاهد لتوكيد استقلالها عن السيطرة الأمريكية ، بينما تسعى إلى تنسيق سياساتها لتتسم مع التغيرات الحادثة في محيط الدول الآسيوية الأفريقية ، فانبثق على ذلك زيادة حدة التناقض بين الدول الرأسمالية » .

ولقد كان الزعيم الصيني يؤمن - إلى عهد قريب - بأن التناقض الرئيسي في العلاقات الدولية يمكن في العلاقة بين الغرب الرأسمالي (ومن يواليه) من ناحية ، والمسكر الاشتراكي الذي يتزعمه الاتحاد السوفيتي من الناحية الأخرى . لكن يتضح لنا من استقراء تصريحات ماوتسي تونج وأحاديثه ، أن نظره بشأن التناقض الرئيسي في العلاقات الدولية قد تغيرت ، إذ بات يرى أن التناقض الرئيسي مكانه العلاقات بين الإمبريالية الغربية وبين بلاد آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية . وهذا الرأي يترك الاتحاد السوفيتي في مركز وسط بين صراع الفريقين ، إذ يبعده عن العالم الاشتراكي المناضل - وفقاً للرأي الصيني - وعن العالم الغربي الإمبريالي (ومن يواليه) من الناحية الأخرى .

ولا شبهة في أن الزعيم الصيني على علم بحقيقة مبناها أن الفجوة الواقعة بين الامكانيات الاقتصادية والديموجرافية والعسكرية والسياسية لبلاد العالم المتقدمة والمتخلفة ؛ هذه الفجوة تتسع على الدوام يوماً بعد آخر ، وأنه لعل ثقة من أن اتساع هذه الفجوة ينذر بثورات وصراعات ، لا مفر من حدوثها في المستقبل . ومن ثم ، يبدو لنا كما لو أن هذا يمثل في رأيه التناقض الرئيسي في العلاقات الدولية .

فؤاد محمد شبل

وتناقض فكرة ماوتسي تونج عن الثورة الدائمة ، الماركسية على طول الخط . إذ بينما تعتبر الماركسية المجتمع اللاتيفي (حيث يتحقق مبدأ الشيوعية : من كل وفقاً لطاقته وإلى كل وفقاً لحاجته وحيث تذوى الدولة بانتفاء علة وجودها) غاية الغايات .

فإن ماوتسي تونج يعتبر توقف المجتمع عند مرحلة - مهما تبلغ في سموها وارتقائها - تحجراً يقود إلى تخلف المجتمع ، وهذا التخلف هو بداية انهياره .

ولعل ماوتسي تونج لم يصل إلى رأى بشأن التناقض الرئيسي في العصر الحاضر : هل هو بين الاستعمار الجديد والقوى الثورية ، أم هو بين البلاد الرأسمالية وبعضها بعضاً ؟

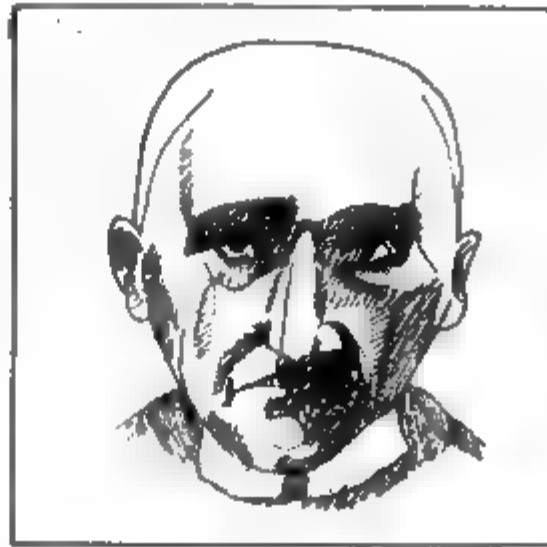
وجدير بالذكر أن المتناقضات بين الإمبرياليين كانت في الماضي سبباً في نشوب حربين عالميتين ، ومن رأيه أن صراع الإمبرياليين مع ثورات المستعمرات لم يغير من طبيعة الإمبريالية . ونجده



● على حين أن بعض العلماء المصاضرين لا يزالون يرون في العلم مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة ، نجد علماء آخرين يرددون أفكار الفيشاهوريين عن جمال العلم ، فيقولون إن العنصر الأساسي في المعرفة العلمية إنما هو ما تنطوي عليه من انسجام جمالي .

● « إنه يكفينا قليل من العلماء لكي نضع بين يدي الانسانية قوة غاشمة نكراه ، ولكن لكي نجعل الانسانية أهلاً لأن تستعمل تلك القوة بمثل وذكاء ، لا يمكن أن تكفيها حفنة قليلة من الحكماء ، جان روستان .

● إذا أردنا أن نكون مخلصين لروح المعرفة العلمية ، فربما كان من الأفضل لنا أن نمسك بسلسلة العلم من طرفها بحيث نكشف عن فعالية العقل ودوره الايجابي في تكوين العلم من جهة ، كما نكشف عن رغبة الروح العلمية في بناء عالم موضوعي يكون أصديق من المظاهر الحسية من جهة أخرى .



قيمة العلم بين النظر والتطبيق

دكتور زكريا ابراهيم

قيم العلم الثلاث

لو أننا نظرنا إلى القيم المختلفة التي احصاها الباحثون أن ينسبوا إلى العلم لوجدنا أن هذه القيم ثلاث : قيمة عرفانية أو إدراكية ، وقيمة عملية أو نفعية ، وقيمة جمالية أو فنية وقد لاحظ بعض فلاسفة العلم أن هذه القيم الثلاث قد ظهرت في وقت واحد تقريباً : فقد راع الإنسان توافق العلم مع الواقع ، ونفعه العملي ، وانسجامه الجمالي . ولكن على حين أن أفلاطون كان يرى في العلم تأملاً محضاً أو دراسة عرفانية خالصة ، نجد أن يكون وديكارت في مطلع العصور الحديثة قد حرصاً على تأكيد ما للعلم من قيم عملية أو نفعية ، إلى جانب ما له من قيم نظرية أو عرفانية . واستمر الوضعيون في القرن التاسع عشر يؤكدون قيمة العلم النفعية ، بينما راح بعض العلماء من أمثال بوانكاريه يبرزون ما في الأشكال العلمية من جمال وانسجام . وعلى حين أن بعض العلماء المعاصرين لا يزالون يرون في العلم مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة ، نجد علماء آخرين يرددون أفكار الفيتاغوريين عن جمال العلم : فيقولون إن العنصر الأساسي في المعرفة العلمية إنما هو ما يتطوّر عليه من انسجام جمالي ولعل من هذا القبيل مثلاً ما قاله اينشتاين عند حديثه عن اكتشاف بور Bohr من أن هذا الاكتشاف قد اتخذ في نظره أرفع صورة من صور « الموسيقى » في مضمار الفكر . ومنذ عهد قريب صرح العلامة ماكس بورن Max Born بأن اللذة التي يجدها في العلم هي أشبه ما تكون باللذة التي يجدها المرء في أن يستمتع بجمال غروب الشمس . . الخ .

الحملة على العلم

استهدف العلم في العصور الحديثة لحملات عنيفة ، فذهب الشاعر الإنجليزي كيتس Keats مثلاً إلى أن العلم خصم عنيد للتأمل الجمالي ، وراح

يستمطر اللعنات على نيوتن لأنه حلل الطيف الشمسي فأطاح بجمال القوس قزح ! ولعل من هذا القبيل أيضاً ما ذهب إليه بليك Blake من أن العلم هو مجرد قوة تحليلية تشيع الانقسام في الطبيعة وتقضي على ما في الأشياء من وحدة . ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أنه لا بد من التمييز بين مستويات مختلفة من الواقع : فإن العالم يفرق ويقسم ، ولكن تقسيماته وفواصله لا تمس صميم الواقع ، بل هي إنما تكشف لنا عن الأبنية السفلية لهذا الواقع ، دون أن تضطرنا بالضرورة إلى الشك فيما تقدمه لنا الحواس وما يكشف لنا عنه إحساسنا الجمالي . فليس يطعن في القيمة الجمالية للعلم أن تكون الوظيفة الرئيسية للمعرفة العلمية أن تحلل الواقع ونجزته ، إذ أن التحليل العلمي لا يقضي على ما يقدمه لنا الإدراك الحسي العادي من « مجاميع توافقية » أو وحدات انسجامية . وحسبنا أن نرتد إلى بعض المعادلات الرياضية في الفيزياء الحديثة لكي نرى إلى أي حد قد استطاعت الرياضة أن ترقى إلى مستوى الموسيقى ، وأن تكتسب صبغة جمالية ثم عن التوافق والانسجام .

أما عن الوظيفة العملية أو النفعية للعلم ، فقد حاول بعض الفلاسفة أن ينتقصوا من قيمتها ، كما فعل مثلاً الفيلسوف الأسباني المعاصر أورتيجا إيه جاست Ortega y Gasset الذي ذكر في واحد من كتبه أن الإنسان الأوروبي قد أخذ ينصرف عن العلم بعد أن فطن إلى أن ذلك « الإله » المزعوم لم يستطع أن يقتاده إلى الفردوس المنشود !

ومنى هذا أن إنسان القرن العشرين قد فقد إيمانه بالعلم بعد أن تحقق من أن عهد العلم لم يجيء أسد من جهود البشرية السابقة . وهذا أيضاً

ما ذهب إليه الكاتب الإنجليزي المعاصر ألدس هكسلي Aldous Huxley حين راح يشن حملاته على الصنم الجديد ، مندداً باستعباده للإنسان

وتحكمه في مصيره وإفساده لما يمتلكه الإنسان من قوى روحية ... الخ .

ثم جاءت المخترعات العلمية الحديثة ، بما تنطوي عليه من قوى تدميرية هائلة وأخطار انتحارية مفرغة ، فتعالت صيحات خصوم العلم معلنة أن التقدم العلمي قد أصبح نذيراً بفناء العالم واختفاء الجنس البشري ، ولم يتردد بعض العلماء أنفسهم - خصوصاً على أعقاب اختراع القنبلة الذرية - في أن يصرحوا بمخاوفهم ، فراح بعضهم يتوعد الإنسانية بالفناء ، وينادي بأن الكرة الأرضية كلها قد أصبحت بمثابة « مقر فزع » أو « مستودع خوف » ! ونظر العلماء أنفسهم إلى ما وضعه العلم بين أيديهم من قوة تدميرية هائلة ، فراح جان رويستان Jean Rostand يقول : « لقد خلق منا العلم آلهة ، ونحن لما نستحق بعد أن نكون بشراً » . ومضى هذا العالم نفسه يقول : « إنه يكفي قليل من العلماء لكي نضع بين يدي الإنسانية قوة هائلة نكراه ، ولكن لكي نجعل الإنسانية أهلاً لأن تستعمل تلك القوة بتعقل وذكاء ، لا يمكن أن تكفينا حفنة قليلة من الحكماء ... الخ . وهكذا فطن العلماء أنفسهم إلى خطر « العدمية » nihilisme الذي أصبح يهدد الجنس البشري من وراء اختراع القنبلة الذرية ، واكتشاف القوى النووية ، واستعمال الصواريخ الموجهة ... الخ

بيد أن البعض قد يعترض على هذا النقد الذي يوجه إلى العلم ، بدعوى أن « العلم للعلم » كما قال كلود برنار ، وأن الواجب يحتم على العالم ألا يفكر على الإطلاق فيما قد يترتب على اكتشافاته من نتائج . وأصحاب هذا الرأي يؤكدون أن العالم لا يستطيع أن يبدع إلا في جو هادئ تشيع فيه حرية التفكير وصفاء الضمير ، فهو لا يستطيع أن يقلق باله بالاعتبارات الأخلاقية والمشاغل السياسية التي تخرج

عن حدود دراسته . وليس في وسع العالم حين يشرع في القيام ببحث علمي أن يسائل نفسه باديء ذي بدء عما إذا كان واجبه نحو الإنسانية يقضي عليه بمواصلة هذا البحث أو الانصراف عنه ، فإن العالم لا يستطيع أن يتكهن سلفاً بما قد يترتب على أبحاثه من نتائج في المستقبل القريب أو البعيد . . . ولكن أصعب هذا الرأي يتناسون أن العلم حركة اجتماعية ، وأن العالم مندمج في المجتمع ملتزم بالتاريخ ، فليس في وسعنا أن نقيم حاجزاً أخلاقياً بين العلم النظري المحض والعلم التطبيقي الممل . . . وحسبنا أن ننظر إلى مركز العالم في المجتمع الحديث ، لكي نتحقق من أنه لم يعد يبحث في برج عاجي ، أو يجري تجاربه في عزلة روحية ، بل هو قد أصبح بمثابة عضو في مدينة العلم التي تقوم على قواعد خاصة في التعامل ، والإجراء ، والإنتاج ، والتخصص ... الخ . فلم يعد العالم الحديث باحثاً منعزلاً يجري تجاربه في قبة بيته ، بل أصبح فرداً واحداً بين أفراد كثيرين يتكون من مجموعهم جيش من الفنيين والمختصين والمختبرين الذين يعملون في خدمة مجتمع خاص أو دولة بعينها . . .

أما إذا قيل إن « العلم يفكر والإنسانية تدبر » ، كان رد البعض على هذا القول أن أشد العلوم إغراقاً في النظر العقلي المحض قد تحمل في طياتها آثاراً مادية مباشرة تعود بالنفع أو الضرر على الإنسانية . فليس ثمة تفكير علمي خالص ، بل هناك حركة علمية اجتماعية تحمل في طياتها نتائج ممتدة ودلالات خاصة وآثاراً محددة . وربما كان السر في الأخطار الجسيمة التي تنطوي عليها هذه الحركة العلمية الحديثة أن العلوم الإنسانية لم تستطع اللحاق بالعلوم الفيزيائية ، فكان التقدم المادي على حساب التقدم الأخلاقي ، وبقيت « الآلية » كما قال برجسون مفتقرة إلى « صوفية » .

وهكذا صح ما قاله بيكون وراييه من قبل من أن
« علماً بلا ضمير إن هو إلا دمار للنفس » .

الزعة البرجماتية أو العلمية في العلم

إذا كان أصحاب الفلسفة الكلاسيكية قد دأبوا
على أن ينسبوا إلى العلم قيمة نظرية أو عرفانية ، فإن
أصحاب الفلسفة البرجماتية ينسبون إلى العلم أولاً وقبل
كل شيء قيمة عملية أو نفعية . ولما كان العقل قد جبل
لعمل والتصرف ، لا للنظر والتأمل ، فإن العلم
أيضاً قد جبل للتحكم في الأشياء ، لا لمعرفة مجرد
معرفة نظرية خالصة . ويضرب لنا
البرجماتيون أمثلة عديدة للتدليل على أن
العلم قد نشأ في الأصل استجابة لبعض حاجات
الإنسان الحيوية ، فإراهم يقولون إن الهندسة قد نشأت
عن ضرورة قياس الأرض ، كما أن علم وظائف
الأعضاء قد نشأ عن ضرورة تطيب الجسم . . إلخ
وهنا يتساءل برجسون قائلاً : « ما هي الغاية الجوهرية
التي يرمى إليها العلم ؟ » ويجيب برجسون نفسه على
تساؤله بقوله : « إن غاية العلم هي زيادة تأثيرنا على
الأشياء . حقاً إن العلم قد يتخذ صورة نظرية ،
فيبدو نزيهاً لا يرمى إلى غايات مباشرة . . . ولكننا
مهما أمهلنا العلم في الدفع ، فإن فترة استحقاق سداد
الدين لا بد من أن تجيء ، وبالتالي فإننا لا بد من أن
نحصل منه على حقنا في الفائدة . وإذن فإن ما يرمى
إليه العلم في خاتمة المطاف إنما هو المنفعة العملية .
وحتى حينما يخلق العلم في سماء النظر ، فإنه لا بد من
أن يجد نفسه مضطراً إلى تكييف أنظاره العقلية مع
الشكل العام للحياة العملية . . . إلخ » (التطور
الخالق ، ص ٣٥٦) .

أما إذا قيل إن الرياضيات على الأقل علم نظري
ينطوى في ذاته على ضرورة عقلية « كان رد
البرجماتيين على هذا الزعم أن التعريفات الرياضية هي

التي تخلق موضوعها المحدد ، وأنها بالتالي لا تصف
أى موضوع واقعي . أما المسلمات الرياضية فهي
مجرد مواضع ملائمة نسلم بها لما يترتب عليها من
منفعة ، بمعنى أنها مجرد « تعريفات مستترة » أو
مقنعة . فليس في استطاعتنا أن نقول عن هندسة
ما إنها أصدق من غيرها ، بل كل ما يمكننا أن
نقوله عنها هو أنها أكثر ملاءمة أو أشد صلاحية من
غيرها . وإذن فإن القيمة التي تنطوي عليها أية هندسة
إنما هي قيمة عملية محضة . بيد أننا إذا قلنا مع العلامة
الرياضي الكبير بوانكاريه Poincaré إن مسلمات
إقليدس أكثر ملاءمة مما عداها ، فذلك لأنها تتجاوب
مع العالم الذي نعيش فيه ، أو على الأصح تكشف
لنا عن جانب ما من جوانب الواقع نفسه . وكذلك
الحال بالنسبة إلى التعريفات ، فإنها تدين للواقع
بوجودها ، أو هي تمثل بلا شك جانباً من الواقع .
وعلى ذلك فإن العقل البشري لم يفضل الهندسة
الاقليدية على غيرها من الهندسات لمجرد أنها هندسة
نافعة تلائم حاجات الحياة العملية ، بل لأنه قد وجد
فيها أيضاً هندسة تجريبية تطابق جانباً من جوانب
الواقع نفسه .

ومهما يكن من شيء ، فإن الفلاسفة البرجماتيين
قد جانبوا الصواب حينما أرادوا أن يسلبوا العلم كل
قيمة نظرية ، وكأن التطبيق الصناعي هو الغاية
الوحيدة التي وجد من أجلها العلم ! ألا يدلنا تاريخ
العلم نفسه على أن كثيراً من الكشوف العلمية
الكبرى قد كانت ثمرة لتأملات نظرية أو دراسات
عقلية بعيدة كل البعد عن التكنيك أو المنفعة
العملية ؟ ألسنا نجد بين جمهرة العلماء مفكرين
ممتازين لا يضعون علمهم في خدمة التكنيك ، بل
يقنصرون على إشباع حبهم للاستطلاع ، وارضاء
ميلهم إلى المعرفة ، وتحقيق رغبتهم في الفهم ؟

ولاذن أفلا يحق لنا أن نقول إن العلم أيضاً جهد عقل يبنى من ورائه العالم فهم الطبيعة وإدراك العلاقات الموضوعية بين الأشياء ؟

الزعة العقلية أو المثالية في العلم

إذا كان كثير من الفلاسفة قد اهتموا بابرار الطابع الموضوعي للمعرفة العلمية ، فقد ذهب آخرون إلى أن للعقل دوراً بنائياً في صميم المعرفة العلمية ، بمعنى أن العلم يقوم أولاً وبالذات على نشاط الذات المفكرة ، سواء أكانت نظرية أم تكنيكية . ومن هنا فقد زعم بعض فلاسفة العلم أن الوقائع ليست حقائق مستقلة قائمة بذاتها ، بل هي من صنع العقل أو من خلق الفكر . ولعل حين أن الوثيقة المحضة يمكن أن تكون موضوعاً للملاحظة العلمية ، نجد أن الواقعة العلمية هي ثمرة لوسائل تكنيكية تجريبية ، فضلاً عن أنها لا تفسر إلا في ضوء بعض النظريات . وتبعاً لذلك فقد قرر بعض الباحثين أن الواقعة العلمية هي من صنع العالم نفسه . وهؤلاء يعللون رأيهم بقولهم إن قضية علمية بسيطة كقولنا إن « الفوسفور ينصهر في درجة حرارة ٤٤° مئوية » تقوم على بعض المواضع أو الافتراضات الخاصة : إذ هي تفترض تعريف الفوسفور ، وتحديد مفهوم الانصهار وتعين نظام خاص للقياس . . . الخ : حقاً إن العالم — كما يقول بوانكاريه — لا يخلق الواقع ، ولكنه يعبر عنه ويرمز إليه . وكما أن المسلمات الرياضية إن هي إلا مواضع ملائمة ، فإن النظريات الفيزيائية إنما هي لغة نوعية ، أو بالأحرى لغة اقتصادية مكيفة على نحو خاص . وعلى ذلك فإن المعرفة — كما قال رسل — ليست مرآة عقلية للكون ، بل هي مجرد أداة أو وسيلة لمعالجة المادة .

بيد أننا حتى لو سلمنا بأن العلم هو في صميمه بناء وتركيب ، فأننا لن نستطيع أن نأخذ بالرأى

القائل بأنه بناء نعسفي أو تركيب تحكيمي . وآية ذلك أن الأوليات الرياضية ليست سوى صيغ لتفكير حي منتصر هو أسبق منها ، كما أن نظريات الفيزياء لا يمكن اعتبارها مجرد تلاعب حر ببعض الرموز . حقاً إن الذرة التي يتحدث عنها عالم الفيزياء ليست سوى « نظام من المعادلات » ، أعني أنها شيء عقلي أو ذهني ، ولكن هذا النظام العقلي لا يمكن أن تقوم له قائمة في العلم اللهم إلا إذا كان قابلاً للتحقق أو الثبوت *véritable* . ولئن كان العلم هو مجرد لغة ، إلا أنه لغة نحدثنا عن الواقع . ولعل هذا ما عناه بشلار حينما كتب يقول إن « عالم العلم ليس مجرد تصور أتمثله ، أو مواضعه أفترضها ، بل هو تحقيق أجريه » .

الزعة الشيشية أو الواقعية في العلم

يذهب بعض فلاسفة العلم — وفي مقدمتهم إميل ميرسون *Emile Meyerson* — إلى أن المفاهيم التي يخلقها العلم كالذرة والكتلة والطاقة هي في صميمها « أشياء » *choses* ، ولكن بدرجة أسمى من كل ما تنطوي عليه موضوعات الحس المشترك من « شيشية » . والواقع أن موضوعات الحس المشترك لا تتمتع بقسط كاف من الثبات والواقعية ، ولهذا فإن العالم يجد نفسه مضطراً إلى التخلص عنها ، لكي يخلق بدلاً منها سلسلة من الموضوعات الجديدة التي تتمتع بواقعية أعظم وثبات أكبر ، وإن كانت تلك الموضوعات تظل بالضرورة أكثر انفصالاً واستقلالاً عنها ، بوصفها « أشياء في ذاتها » *choses en soi* . ومع ذلك فإن ميرسون يؤكد في موضع آخر أن التفسير العلمي هو ضرب من « التوحيد » ، فيقرر أن المعرفة العلمية ترمي إلى استنباط الظواهر بعضها من البعض الآخر ، والكشف عن الوحدة التي تكن وراء الكثرة ،

واستخلاص الهوية من وراء الاختلاف أو التنوع
diversité .

بيد أن العلم لا يمكن أن يقتصر على التوحيد بين الظواهر ، ورد الكثرة إلى الوحدة ، فانه لو وقف عند هذا الحد ، لكان عمله تحصيل حاصل tautologie أو بالأحرى لكانت وظيفته الوحيدة أن يخلع عن العالم طابعه الواقعي ، لكي يضحي بالوجود L'Être لحساب الواحد L'Un ، والظاهر أن مرسون قد فطن إلى هذه الصعوبة ، فقد عاد يقول إن استنباط الكل محال ، كما أن إنكار التابع الزماني لا يقل عنه استحالة ، فضلاً عن أننا لا يمكن أن نقضي على كل ما في الوجود من عنصر لامعقول . ولكن أليس في هذا القول ما يوحي بأن « الواقعية » الوحيدة التي تظل باقية في صميم المعرفة العلمية إنما هي على وجه التحديد ذلك العنصر العصى الذي يقاوم المثل الأعلى للمعقولة المحضة ؟ وإذن أفلا تكون الواقعية الميتافيزيقية في هذه الحالة قائمة على فشل التفسير العلمي وقيام حدود منيعة تحول دون تقدم المعرفة العلمية ؟ !

يبدو لنا أن كلا من المثاليين والواقعيين قد وقعوا في خطأ جسيم حينما اقتصرُوا على النظر إلى جانب واحد من جوانب التفكير العلمي : فقد اجتزأ

المثاليون بالطابع البنائي أو التركيبي للمعرفة العلمية ، بينما اكتفى الواقعيون بتأكيد موضوعية المعرفة العلمية . وأما إذا أردنا أن نكون مخلصين لروح المعرفة العلمية ، فربما كان من الأفضل لنا أن نمسك بسلسلة العلم من طرفيها ، بحيث نكشف عن فعالية العقل ودوره الإيجابي في تكوين العلم من جهة ، كما نكشف عن رغبة الروح العلمية في بناء عالم موضوعي يكون أصدق من المظاهر الحسية من جهة أخرى .

حقاً إنه سيكون علينا دائماً أن نبني أو نركب الواقعة العلمية ، ولكن تركيب الواقعة لا يعنى خيانة الواقع . وقد سبق لنا أن لاحظنا أن المعرفة المباشرة هي التي تتصف بالصيغة الذاتية ، في حين أن المعرفة المركبة هي - على العكس - ذات طابع موضوعي . وهكذا نخلص إلى القول بأن المعرفة العلمية الصحيحة لا بد من أن تكون مثالية وواقعية ، أو عقلية وموضوعية في الآن نفسه ، أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إنها ليست موضوعية إلا لأنها عقلية .

الصيغة الديالكتيكية للعلم

إذا كان البعض قد شاء أن ينتقص من قيمة العلم ، لمجرد أنه ليس ثمة حقائق علمية نهائية ، فربما كان من واجبنا أن نبرز الطابع الديالكتيكي ،



ج . - بشارة



د . - برجسون

النسبي ، الديناميكي لكل معرفة علمية . والواقع أن أعدى أعداء العلم إنما هي تلك الروح المذهبية التوكيدية التي تتمسك ببعض النظريات المتسقة المتناسكة دون أن تعرضها لاختبارات الضبط والمراجعة أو دون أن تضعها تحت محك التجريب والمقارنة .

ولما الروح العلمية الصحيحة ، فهي تلك الروح الديالكتيكية التي تعود دائماً إلى التحقيق التجريبي لكي تصحح مقاييسها في ضوء ذلك الحوار المستمر بين العقل والواقع . وهكذا يجيء الواقع فيشير في وجه العقل العلمي القائم في عصر ما جملة من الاعتراضات ، وعندئذ لا يلبث هذا العقل أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة تلك الاعتراضات والرد عليها بنظريات جديدة ، لكي لا يلبث أن يعود إليها مصححاً ومعدلاً وهلم جرا . وإذن فإن من طبيعة العلم أن يظل ناقصاً غير مكتمل ، ما دامت الروح العلمية في صميمها روحاً ديالكتيكية تعشق المخاطرة ، وتبغض المطلق ، وتنفر من الثبات . حقاً إن كثيراً من العقول تميل إلى التعلق بالسكون واليقين والراحة الفكرية ، ولكن العقلية العلمية على وجه التحديد إنما هي تلك العقلية التي تؤثر مخاطر البحث ومغامراته ، على أي امتلاك رخيص لبعض الحقائق الوهمية !

حدود العلم

لو أننا نظرنا إلى التيارات الفلسفية السائدة الآن في مضمار العلم ، لألقينا أن هناك انجهاً عاماً يميل إلى تحديد مركز العلم ، وسبر غور إمكانياته ، وتعيين حدود المعرفة العلمية . وليس الغرض من هذه الحركة النقدية هو إنكار قيمة العلم أو التشكيك في قدرته ، بل الغرض هو الوفاء لروح العلم نفسه ، والتعرف على حدود العلم الدقيقة الصارمة ، خصوصاً وأن بعض النتائج العلمية الأخيرة قد أدت إلى ظهور

بعض العقبات في وجه فكرة التحديد العقلي الكامل لبعض وقائع التجربة . وحسبنا أن نرجع إلى أعمال كل من بلانك Planck وأينشتاين Einstein وبور Bohr وهيزنبرج Heisenberg ، لكي نتحقق من أن للعلم حدوداً لا يستطيع أن يتجاوزها . فالفكرة الأساسية التي يقوم عليها مبدأ النسبية مثلاً هي أن لمجموع الظواهر الفيزيائية طابعاً خاصاً يحول بيننا وبين إدخال مفهوم الحركة المطلقة . وليس من شك في أن هذا المبدأ يفرض تحديداً صارماً على قوانين الطبيعة ، لأنه يقيم ضرباً من التماثل بين نظرية النسبية والرموديناميكا التي تقول بعدم وجود حركة مستمرة . وفضلاً عن ذلك فقد جاء مبدأ هيزنبرج فأظهرنا على وجود اضطرابات في مجرى الظواهر الفيزيائية نفسها : إذ كشف لنا عن استحالة قياس وضع أي جسم وسرعته في وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً . وهذا المبدأ الذي كان له أثر كبير في زعزعة فكرة الحتمية العلمية (كما سنرى فيما يلي) قد أدى إلى القول بوجود حدود هيئات للعلم أن يتخطاها . فاذا أضفنا إلى كل هذا أن بعض السدم nébuleuses تباعد عنا بسرعة فائقة لدرجة أننا لا نكاد نستطيع أن نقول عنها شيئاً، إذ أن دراستها تستلزم القيام بتجارب طويلة قد تستغرق ملايين السنين ، أمكننا أن نفهم لماذا يصبر بعض الباحثين على القول بأن ثمة ظواهر تفلت من طائلة العلم ، وتند عن كل تفسير علمي . والواقع أننا لو تتبعنا تلك الحركة النقدية التي تجري الآن على قدم وساق في مضمار العلم ، لوجدنا أن ظهور الهندسة الإقليدية والميكانيكا اللانويونية قد أدى إلى إعادة النظر في كثير من المفاهيم العلمية التقليدية فلم نعد اليوم نجد بين علماء الطبيعة إجماعاً على فكرة « الحتمية » أو فكرة « الاتصال » (أو الاستمرار) continuité ، بل ظهرت في مجال الدراسات الطبيعية أفكار جديدة عن اللاجتمية ، والانفصال ،

والاحتمال ، والقوانين الإحصائية . . . إلخ . وهكذا أصبح من الضروري إعادة النظر في مفهوم « التفسير العلمي » من أجل تحديد المقصود بهذا المفهوم ، وتعيين الحدود التي تقف عندها مهمة العلم .

وبعد أن كان فلاسفة العلم في القرن التاسع عشر يتحدثون عن الحقائق العلمية المطلقة « والتفسيرات الطبيعية الحاسمة » ، أصبحنا نجد علماء القرن العشرين يقررون بكل صراحة أن الأفكار التي يقودنا إليها العلم الحديث ليست أفكاراً نهائية حاسمة ، بل هي مجرد محاولات لتأليف بين التجارب والمعادلات لمواجهة بعض المشكلات . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما كتبه أحد علماء الرياضيات

أخيراً في إحدى المجلات العلمية حيث نراه يقول : « إن الاتجاه العلمي الحقيقي ليس سيراً من حقائق يقينية إلى حقائق أخرى يقينية ، بل هو انتقال من بينات إجمالية مؤقتة إلى بينات أخرى إجمالية مؤقتة ، أو من أفق من آفاق الواقع إلى أفق آخر من آفاق الواقع » . وهكذا اكتسب العلم طابعاً تاريخياً ديبالكتيكياً ، فأصبح « العلم » هو علم اللحظة الراهنة ، وصارت « المعرفة العلمية » مجرد تفكير عقلي يعيد تنظيم معارفه عن طريق حوار مستمر مع الواقع ، ومراجعته المتواصلة لنتائج السابقة .

ذكرنا إبراهيم

الدراما الكونفولية

الكونفو قصة مثيرة . . تتألف فصولها الأولى من أخبار صحفية شائقة ، ومن عدد كبير من الكتب السريعة التي تنسم بالتحيز العنيف .

هذا ما قاله الملحق الأدبي للتايمز في معرض حديثه عن أحدث ما أخرجت المطابع من كتب عن الدراما الكونفولية . ويستطرد الملحق الأدبي قائلاً : أما الفصول الأخرى من هذه القصة فتتألف من كتب تصنف بالجدية ، والواقعية ، والموضوعية . ومن ثم تلقى ضوياً « هادئاً » على سنوات الانتقال المضطربة في الكونفو . وتشرح هذه الكتب كيف وقعت الأحداث في الكونفو ؟ ولماذا وقعت على هذا النحو أو ذاك ؟ . .

ثم يعرض الملحق الأدبي لثلاثة كتب عن الكونفو هي : « السياسة في الكونفو : تصفية الاستعمار والاستقلال » للكاتب كروفورد بينج . وفيه يبنى المؤلف بالحديث عن القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى أحداث عام ١٩٦٠ . كما يتحدث عن طبيعة السياسة الاستعمارية البلجيكية وأسطورة السيادة البيضاء . . أما الكتاب الآخر ، الذي

يرى جانباً هاماً من قصة الكونفو المثيرة فهو كتاب : « نهاية السيادة البلجيكية في الكونفو » . ومؤلفه هو جان شوف فان دير ، البلجيكي الجنسية . وقد عهدهت إليه الحكومة البلجيكية ، في ١٠ مايو ١٩٦٠ العمل على تشكيل أول حكومة وطنية في الكونفو . ولا عجب أن يصب جان شوف جام غضبه ونقده على الحركة الثورية في الكونفو . . ومن هنا فهو ليس « كتاباً حزياً » كما يقول الملحق الأدبي لحسب ، بل إنه بالإضافة إلى ذلك كتاب شديد التحيز . أما الكتاب الثالث فهو من « الأمم المتحدة ومساءلة الكونفو » للكاتب كلود لكوريك ، وفيه يدافع عن دور الأمم المتحدة في الكونفو .

وأيّاً كانت المواقف الفكرية التي تصدر عن مؤلفي هذه الكتب الثلاثة ، فإنها جميعاً لم تضع نهاية لقصة الكونفو . . إذ أنه بالثورة ، وحدها ، يضع الثوار الكونفوليين ، الذين يلتزمون بالخط النضالي لشبيد أفريقيا لومومبا ، النهاية السعيدة لقصة الكونفو . . وعندئذ سوف تصدر كتب أخرى تحكي قصة انتصار الثورة . . .



حول

وحدة المرافدين والنيل

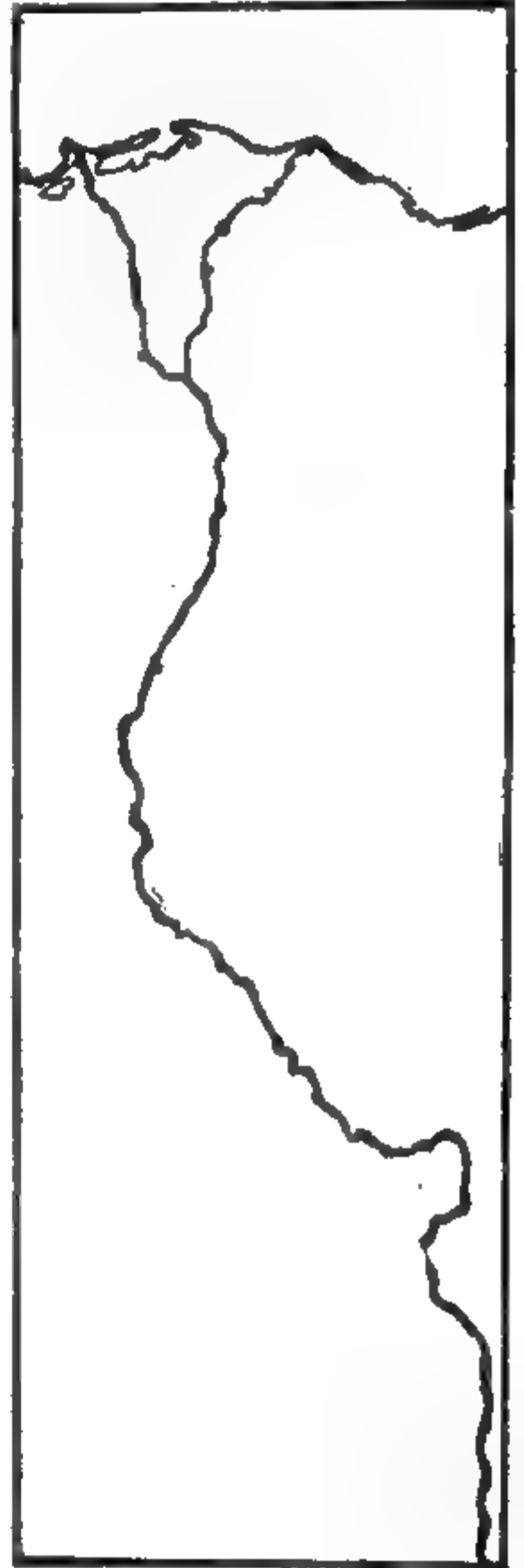
دكتور جمال حمدان

● كان العراق يحتل موقعاً وسطاً بؤرياً تماماً بين الإسلام في وسط آسيا من جانب ، والإسلام في غرب آسيا وشمال أفريقيا من جانب آخر . أي أنه كان قلب العالم الإسلامي المتعدد العظم .

● وباعتراف الكتاب العراقيين أنفسهم ، قضى هذا الموقع الخلفي الأسن على العراق بنوع من التخلف الحضاري والركود المادي إلى حد ما ، لم ينتزع نفسه منه إلا أخيراً نسبياً بقوة الإرادة وإرادة التغيير الثوري وانفتاحه التقدمية الرائعة المعاصرة التي نلمس ذروتها اليوم .

● لا شك أن قيام دولة الوحدة الثنائية يضع هذا المسخ الدخيل - إسرائيل - بين شقي رعي ساحقة أو في داخل كسرة يتدق هائلة .

● طالما كانت الوحدة العربية الشاملة هي الهدف ، والوحدة العراقية المصرية طليعة لها وبداية ، فإن الدولة الجديدة دولة مرحلة أساساً ، والمستقبل جدير بأن يملأ الفاصل بين شقيها .





باختصار ، إن سؤالنا المهورى هنا سيكون : أين يقع العراق من خريطة القوة العربية ، وأى مستقبل استراتيجى واقتصادى وحضارى ينتظره ؟ وبديهي فى مثل هذه الدراسة الموضوعية التقييمية أنها تحلل نقط القوة والضعف على حد سواء ، وقد تعرض لحالات فرضية ربما لا تقوم بالفعل ولكنها تكن بالقوة ..

الدور الاستراتيجى : مراحل ثلاث

وللإجابة عن هذا السؤال لا بد أن نضع فى إيجاز دور العراق الاستراتيجى فى إطاره وأبعاده التاريخية أولاً ، حتى نتعرف على العناصر الثابتة والمتغيرة فى كيانه الإقليمى . وبغير هذا الدور التاريخى قد يمكن أن نخطئ فهم عبقرية المكان فى العراق بالذات ، لأنه ما من قطر عربى على مدى الزمن عرف من التقلبات العنيفة فى مقدراته ومصابيره ، فى أقداره وقواه ، مثلاً عرف العراق .

فى خطة موقوتة مدروسة ، محددة المراحل واثقة الخطوات ، تمضى اتفاقية الوحدة السياسية بين جمهورية العراق الشقيق والجمهورية العربية المتحدة ، على أرض صلبة نحو هدفها القمى المرسوم .
وفى مدى أقل كثيراً من سنتين منذ الآن سيتم - بتيسير بعض الكتاب - والزواج السامى ، السيد المرتقب الذى يلزب فيه الكيانان بعد هذه الخطوة القصيرة الموفقة ..

وحديث الوحدة حديث ذو شجون ، وذو أطراف متعددة أيضاً . ولكننا نقصر مقالنا هذا على جانب واحد منه هو الجانب الاستراتيجى : ماذا نعرف هنا عن قوة العراق الاستراتيجية ، عن توجهات موقعه ، مشاكله وحساسياته الجيوستراتيجية؟ ما دور العراق العظيم فى الاستراتيجية العربية ، وما وزنه فى ميزان القوة ؟ وماذا يمكن أن يضيف من طاقة وإشعاعات إلى دولة الوحدة المأمولة ؟ وماذا يمكن للوحدة أن تقدم للعراق استراتيجياً ؟

ومن السهل أن نتكشف منذ بداية تاريخ العراق العربي مراحل ثلاثاً تلخص ببلاغة تطور موقعه ودوره الاستراتيجي .

فند العروبة والإسلام ، وفي ظل عصر من التفجر الديني أكثر منه عصر الوعي القومي ، أخذ موقع العراق مغزى خطيراً ولعب دوراً ممتازاً . قضى حركة توسع الإسلام الكاسح نحو الشرق في آسيا الوسطى لم يكن غير العراق يصلح - بموقعه البارز المتقدم في ذلك الاتجاه - لدور « رأس الحربة » في ذلك الزحف . ولهذا كان العراق الجبهة الأمامية للعالم العربي الجديد ، وآلت إليه وظيفة السيطرة على ما شرقه ابتداء من فارس وخراسان . ولما كان التركيز في ذلك العصر البطولي الذي هو على العالم الإسلامي كوحدة التفاعل المشترك الفعالة أكثر منه على العالم العربي ، فمن السهل أن نرى كيف كان العراق يحتل موقعاً متوسطاً بؤرياً تماماً بين الإسلام في وسط آسيا من جانب ، والإسلام في غرب آسيا وشمال إفريقيا من جانب آخر . أي أنه كان قلب العالم الإسلامي المتسدد العظيم ، ومن هنا كان دوره الطليعي القيادي ، دور رأس الحربة ، ومن هنا كانت حضارة « دار السلام » الذهبية الرائعة .

ولكن نقطة ضعف كامنة مستترة في موقع العراق لم تلبث أن تكشفت فجأة حين بدأ قلب آسيا يتحول إلى ضد إعصار بشري ودوامة عاتية تلفظ بموجات الرحل الحطمة المخرقة . فبحكم موقع العراق على تقوم العالم العربي تعرض ، أكثر من أي جزء آخر منه ، لطرق وطوفانات الرعاة الفرسان . فام من موجة غازية لم لم تصل إلى العراق ، بينا - بالمقارنة - قد تنجو منه سوريا أحياناً ومصر دائماً . تلك كانت قصة السلاجقة ثم التتار والمغول ابتداء من جنكيز خان وهولاكو في القرن ١٣ إلى تيمورلنك في القرن ١٤ . ولم يكن في هذه كفارة المغول الوثنيين المدمرة لأنهم كانوا - أكثر من الوندال - من « سفاحي الحضارات » بكل معنى الكلمة .

من هذه التجربة المريرة تبدأ تتضح لنا بجلاء حقيقة دور موقع العراق . لقد تحول من « رأس حربة » في العالم الإسلامي إلى « درع » للعالم العربي . أصبح خط الدفاع الأول عن العروبة . ولهذا ، وفي إنكار للذات منقطع النظير ، تلقى كل تلك الضربات التي خربته . ولكنه في هذا افتدى العالم العربي كله . وفي هذا يبدو فضله الجغرافي والتاريخي بوضوح تام . وإن ما خبره العراق في تاريخه الوسيط من تفاوت شديد وذبذبة حادة إلى درجة التشنج في رخائه وانهاره ، وعظمته وانحداره ، وعمرانه وخرابه ، كل ذلك بما لا نظير له تقريباً في بقية دار العرب ، إنما هو وظيفة مباشرة لموقعه الهامشي الحساس على تقوم العرب وقرب قلب آسيا ، وظيفته باختصار لدوره كدرع العالم العربي وترسه . ونصل إلى الدور الثالث مع العصر الحديث حين انتقل مركز الثقل في العالم إلى أوروبا الغربية وأصبح الغرب محور القوة الاستراتيجية الحديثة . وفي هذا الإطار الجديد لم يتبق للعراق - بعد أن تقلص من قبل التأكيد والتركيز على وحدة العالم الإسلامي - إلا دوره العربي . ولم يكن مفر من أن يكون هذا الدور العربي دوراً محدود الأهمية نسبياً وثانوياً إلى حد ما . ذلك أنه مع انتقال التوجيه الاستراتيجي والأهمية السياسية إلى الغرب ، قد تحول موقع العراق توطاً وآلياً إلى موقع خلفي متخلف بدرجة أو بأخرى : أصبح « البوابة الخلفية » للعالم العربي ، أو كما قد نقول على الجانب « الخاطئ » من خط الاستواء الحضاري والاستراتيجي الجديد في العالم القديم . وباعتراف الكتاب العراقيين أنفسهم ، قضى هذا الموقع الخلفي الآن على العراق بنوع من التخلف الحضاري والركود المادي إلى حد ما ، لم ينتزع نفسه منه إلا أخيراً نسبياً بقوة الإرادة وإرادة التغيير الثوري وانتفاضة التقدمية الرائعة المعاصرة التي تلمس ذروتها اليوم .

وظل العراق عربى الوجه والوجهة ، وأصبح على يد زعامته الثورية المؤمنة ركناً ركيناً وركيزة كبرى للعروبة . بل أكثر من هذا ، خرج العراق بدور استراتيجى جديد فى الوطن العربى . ففى عالم عربى متحرر يحتل مركزاً طليعياً قيادياً فى العالم الثالث النامى ، أصبح دور العراق هو دور « نافذة وواجهة » للعرب على المحيط الأسيوى

وحلقة الاتصال بينهم وبينه . هو الآن بمعنى آخر همزة الوصل المباشرة بين جبهة العرب فى آسيا وبين بقية القارة فى ظل التضامن الإفريقى الأسيوى .

وإذا كان موقع العراق الهامشى المنطرف فى العالم العربى يعرضه لأية أخطار خارجية حقيقية أو وهمية ، قريبة أو بعيدة ، بحرية أو برية ، متاخمة أو مجاورة ، فإن هذا إنما يجعله أدعى إلى التطلع إلى الوحدة العربية وإلى الالتصاق والالتحام بالجسم العربى الكبير ، ضماناً للقوة والحماية . أما أن نؤول هذا الموقع على أنه يدعو إلى العزلة والتجزئة كما كان يزعم الاستعمار الأجنبى والرجعية المحلية (نورى السعيد) ، فهذا منطق مقلوب ومغالطة ساذجة .

والعراق بموقعه هذا أخرج ما يكون إلى قوة العرب من ورائه سنداً وعمقاً استراتيجياً ، يمثل ما أن العرب أخرج ما تكون إليه نافذة وواجهة على العالم الأسيوى . وهذا الدور التكاملى هو ما أدركه العرب كل العرب اليوم تماماً ، وما تسمى وحدة العراق - مصر إلى تحقيقه بذكاء شجاع وإخلاص مؤمن .

دولة شبه داخلية

إن نظرة واحدة إلى خريطة العراق تكشف لنا كثيراً من مشاكله الاستراتيجية . فلا شك أن العراق بحكم موقعه القارى الداخلى المتعمق من ناحية ، وبحكم قاعدته الأرضية الفيضية العريضة من ناحية أخرى هو قوة بر أساساً . ولكنه بحسب حدوده الراهنة تأخذ رقعته السياسية بالتقريب شكل حرف Y الأفرنجى . ولهذا فهو يبدأ عريضاً فى الشمال وينتهى



موقع العراق فى العالم الإسلامى

إلا أن أسوأ من ذلك التخلّف المؤقت ما حاوله الاستعمار . فقد أراد أن يسخر الموقع الخلفى لأغراضه فى تمزيق العروبة وتفتيت القومية العربية . فقد حاول أن يحيله إلى عزلة جغرافية وسياسية يبعد بها العراق الأتى عن ركب العرب الظافر ، ويحوّله عن تيار العروبة إلى بركة الشعبوية الآسنة . وتأكيداً لهذا الانحراف أو التحريف المفتعل ، وضع مخططاً كاملاً ليحوّله عن قبلة العرب إلى قبلة مزيفة نحو الشرق . فمرة يحاول أن يدخله فى فلك الهند سواء بأن يدار منها أو بأن توضع مشاريع خبيثة فى العشرينات وفى الثلاثينات « لتهنئده » وذلك بنهجير بضعة ملايين من الهنود إليه (كذا ١) . ومرة يربطه بقوى غرب آسيا إبعاداً له عن المحيط العربى ، وذلك بضمه إلى ميثاق سعد أباد (مع إيران وأفغان) حيناً ، أو حلف بغداد (مع تركيا وإيران وباكستان) حيناً آخر . كذلك وفى نفس الوقت اتخذ الاستعمار ، ومعه أعوانه من الرجعية المحلية ، اتخذ من موقع العراق الخلفى كأقرب وحدة عربية إلى فلك الاتحاد السوفيتى ذريعة وحجة ملفقة يلوح بها لتخوينه وتهديده من خطر ذلك الشبح المزعوم لكى يرتقى فى أحضانه هو الخطر المائل الجاثم !

ولسنا بحاجة بطبيعة الحال إلى أن نضيف أن ذلك جميعاً قد فشل وتغلّبت قوة الجاذبية العربية المركزية الأصيلة على كل القوى الطاردة التأميرية ،



العراق : حدوده وموارده

السؤال الآن : إذا كان العراق في الدرجة الأولى وحدة قارية وقوة بر شبة داخلية ، فكيف تبدو حدوده الأرضية الطبيعية ؟ نحن نعرف أن قوساً حائطياً جبلياً هائلاً يحف بالعراق من الشمال والشرق هو جبال زاغروس . ولقد ألفنا أن ننظر إليه على أنه حدود العراق - بل العرب - الطبيعية في ذلك الاتجاه ، وكثيراً ما عد بمثابة سور العراق العظيم ، الذي وهبته إياه الطبيعة والجغرافيا . وإنه لكن ذلك حقاً - ولكن في حدود . فنأسف أن الحدود السياسية لا تتبع - كما ينبغي - خط ذرى وقم السلسلة الجبلية أو بالتعبير العلمي خط تقسيم المياه ، بل ولا هي حتى تتعامد على ضلوعها وسفوحها إلا في قطاع محدود للغاية في الشمال . أما في القطاع الأكبر على الإطلاق فهي إما تحتضن أقدام الجبال أو طلائع التلال الأمامية على أحسن تقدير ، وإما تبعد عنها كلية لتقطع في صميم السهل تاركة بينهما جزءاً من الأراضي المنخفضة .

وعدا أن هذا يعطى إيران كثيراً من الممرات والأودية التي تعد خطوط اقتراب طبيعية إلى العراق ، كما يعطيها « المفاتيح » الهيدرولوجية لكثير من روافده وأنهاره ، فان معناه على الفور أن هذه الحدود ترك ما يسمى « منحدرأ » Glacis عسكرياً عريضاً في يد إيران ، بحيث تصبح قوة إيران قوة معلقة مرتفعة استراتيجياً تشرف بسهولة وتظل من حائق على قوة العراق المنخفضة الارتفاع . ومعروف أن

مستحوباً في الجنوب حتى يتركز على الخليج العربي ، لا نقول بجهة بحرية ، وإنما بكوة مائية ضئيلة لا تزيد عن ٦٠ كم فقط (وذلك من نحو ١٤ ألف كم هي مجموع سواحل العرب !) . فإذا ما عرفنا أن مساحة العراق تبلغ زهاء ٤٤٤ ألف كم^٢ ، وأن طول حدوده البرية لا تقل عن ٣٥٠٠ كم ، أدركنا على الفور أن العراق دولة شبه داخلية شبه حيصة بكل معنى الكلمة .

وحتى تبلور لنا هذه الحقيقة يكفي أن ننسب طول الساحل إلى المساحة أو إلى طول الحدود البرية . فنجد العراق يمثل كل كيلومتراً واحداً على البحر مقابل كل ٧٤٠٧ كيلومتر مربع من المساحة ، أو مقابل كل ٦٠ كم من الحدود البرية . وللمقارنة نذكر أن هاتين النسبتين في حالة مصر مثلاً هما على الترتيب ١ : ٤١٧ ، ١ : ١٠١ . وإذا كان هذا يؤكد ما سبق أن قلناه من أن العراق قوة بر أساساً ، فانه يعنى أيضاً أنه دولة « شبه بولندية » تكاد تختفي إلا من طاقة ضيقة على الخليج العربي وتوشك أن تكون بحق « حيصة شط العرب » .

ونستطيع أن نضع أيدينا على السبب المباشر في اختناق العراق إذا نحن تذكرنا ضياع عربستان ، فردوس العراق المفقود . فهذا المثلث السهل على رأس الخليج العربي هو التتمة الطبيعية والاستمرار المباشر لسهل الرافدين العظيم وهو النافذة الطبيعية للعراق على الخليج العربي . فاغتصاب إيران لعربستان لم يسلب العراق رقعة غنية ثمينة من صميم الوطن العربي ونحواً من المليونين من أبناء العروبة فحسب ، وإنما كذلك سلب منها بضعة مئات من الكيلومترات على البحر . والواقع أن ضياع اللواء السليب عربستان هو بالنسبة للعراق كضياع الإسكندرونة بالنسبة لسوريا .

مثل هذا النمط الطبوغرافي يعنى أن الميزة العسكرية المحققة هي لإيران التي تتمتع وتنفرد ببرج مراقبة طبيعي ويمكنها أن تنقض وتهجم - برياً وجوياً على السواء - بسهولة وتملك عنصر المفاجأة والمباغتة ، بينما أن الطبيعة والتضاريس لا تنف تماماً في صف العراق الذي لا يملك إلا موقف الدفاع على أحسن تقدير . ولنا بداية نخطط للحرب أو تصور صداماً ما . ولكن يجب على التخطيط الاستراتيجي الالتفات إلى هذه الحقائق العلمية التي لا يمكن تجاهلها في موضوع الأمن والسلامة القومية .

وجدير بالذكر أن حدود العراق التاريخية كانت تقليدياً أقرب إلى خط القمم الجبلي ، بل كانت غالباً ما تتخطاه شرقاً . ويكفى أن نعلم أن جزءاً كبيراً مما هو الآن غرب إيران كان يعرف حتى قريب « بالعراق العجمي » إشارة إلى طغيان المد العربي هناك . أما تفهقر الحدود السياسية بعد ذلك نحو الغرب باطراد إلى أن أخذت مسارها الحالي ، فتلك مسئولية الاستعمار التركي العاجز أولاً وأخيراً . فما أكثر ما تراجع وسلم هنا أمام الضغوط الفارسية خاصة في القرن الماضي وذلك على حساب العراق العربي سواء في الشمال الجبلي أو في الجنوب في عربستان .

ولا بد هنا من كلمة استذراك للتوضيح . فنحن حين نحدد مواطن الخطر في حدود العراق مع جارك له مثل إيران ، لا ينبغي بحال أن ننزل إلى الخدعة التي يحاول الحكم الرجعي المتآمر في هذه الأخيرة أن يسوق إليها الرأي العام العربي ، وهي أن يوقع بينه وبين الشعب الإيراني الحميم . فهذا الشعب الجار المسلم ، الذي يجمعه والعرب تاريخ حضاري وثقافي طويل المدى وتفاعل عميق كريم ، ليس له عندنا إلا كل تقدير وصدقة . ولكن الحكم الرجعي الأوتوقراطي المتعفن في إيران لا يريد بمحملاته على

العروبة إلا أن يحول نظر شعبه المكبوت في الداخل عن معركته مع سجنائه وقاهريه بأن يزيّف عليه عصبية شوقيّة منحرفة ضد شعب لا يشاركه قدر ما يشاركه في التطلع إلى خلاصه من رجعيته المحلية .

القوة البشرية

ليس بعدد السكان وحده تقاس القوة السياسية ، ولكن السكان بالتأكيد طرف هام في معادلة القوة . وفي هذه الحدود ، لا مفر لنا من أن نقرر أن العراق يعاني من نقص محقق في القوة البشرية . فهو لا يزيد اليوم عن ٧,٥ مليون نسمة . فإذا عرفنا أن عدد سكان العراق في أوجه العباسي بلغ حسب بعض التقديرات ٤٠ مليوناً - آخرون يقولون ٢٠ - وأن إمكانيات تحميله بالسكان اليوم لا تقل عن الطاقة العباسية العظمى ، لأدركنا حقاً أن العراق لا يعدو اليوم أن يكون ظل نفسه قديماً وأن حكمه إلى حد بعيد حكم البلاد الجديدة التي كشفت عنها الكشوف الجغرافية لتتحول إلى طفل من السكان يجهو ويتعمر في ثوب فضفاض من الأرض المترامية . ومن الوجهة العسكرية المباشرة يعنى هذا أن وراء الدفاع عن كل كيلو متر من الحدود السياسية البرية أو البحرية نحو ١٨٦٠ نسمة فقط ، بينما أن الرقم المقابل في الجمهورية العربية المتحدة مثلاً لا يقل رغم ترائي حدودها وسواحلها عن ٥٤٥٧ نسمة .

وحق نضع ثقل العراق في ميزان القوة الاستراتيجية ينبغي أن ننظر إلى قوى الجيران عبر الحدود . فالعراق يتأخم ٦ وحدات سياسية مجموع سكانها لا يقل عن ٥٥,٥ مليون نسمة . أي أن نسبة قوة العراق العددية إلى قوة جيرانه مجتمعة هي ١ : ٨,٥ تقريباً . وحتى تأخذ فكرة مقارنة عن مدى فداحة « الانحدار الجيوبولتيكي » الذي تنتظمه هذه النسبة نذكر أن الجمهورية العربية المتحدة على سبيل المثال تعادل مجموع كل جيرانها مرتين :

على أن من الأفضل حتى تكون النظرة أكثر واقعية أن نستبعد من تقديرنا جارات العراق العربية باعتبارها ظهيراً شقيقاً وقوة تحسب للعراق لا عليه . ومع هذا يظل موقف العراق — من هذا المنظور — أشد اللول العربية حرجاً وخطراً . فإن العراق وحده هو الذى يتاخم الجارتين الآسيويتين الكبيرتين إيران وتركيا ، ومجموعهما يتعدى الخمسين مليوناً بسهولة ، وكل منهما على حدة ينامز العراق عدة مرات حجماً وعدداً . فإذا أضفنا أن كلا من هاتين القوتين تأخذ موقفاً متعنتاً متحزباً من القومية العربية عامة ، وأن أطول حدود العراق هي مع إيران بالذات لا تضحى لنا دقة أبعاد الصورة .

على أن الخطر لا ينتهى عند هذا الحد ، فإن نمط العمران وموقع المعمور في العراق يضاعف من مشكلة السلامة القومية والدفاع الوطنى . فكفاعة عامة ، لا شك أن المعمور المتعمق في رقعة الدولة أى دولة آمن من المعمور المتطرف على هوامشها . ومن أسف أن المعمور العراقي — أى كتلة السكان وجسمها الرئيسى — ينجح بشدة إلى موقع هامشى متطرف يقترب به من إيران في نفس الوقت الذى يبتعد به عن المحيط العربى وبكاد يفصله عنه .

وتفصيل ذلك أن سكان العراق لا تتوزع أو تنتشر على كل رقعة السياسية ، بل هي أبعد ما يكون عن هذا الانتشار الغطائى ، حيث تمثل جزيرة بشرية طولية تتركز إما إلى الشرق من نهر الدجلة في القطاع الشمالى أى في كردستان وإما بين النهرين في القطاع الجنوبي . والسبب في هذا التركيز العمرانى المحدد أن الحياة ترتبط في الشمال بالمطر وفي الجنوب بمياه النهر . ويرتب على هذا أن السواد الأعظم من ثروة العراق في الرجال والموارد ، في القوى والإنتاج ، تترك كل رقعة الدولة لتتركز بعنف قرب الحدود الإيرانية .

ونستطيع أن نعبر عن هذا بطريقة أخرى إذا ما نحن رسمنا خطاً على بعد ٥٠ أو ٦٠ ميلاً من الحدود الشرقية — وهذا المدى يمثل بالتقريب نطاق الخطر المباشر في حالة التوتر السياسى . فمثل هذا النطاق يضم نسبة كبيرة بدرجة مقلقة من الثروة والقوة القومية . فمثلاً لن تغفل بغداد وكركوك والموصل منه إلا بعشرة أميال أو يزيد قليلاً ، بينما تقع فيه أغلب مدن كردستان في الشمال بالإضافة إلى العمارة والبصرة وحقول البترول الهامة في الجنوب في الزبير والرميلة . بل إن البصرة بالذات تعد « مدينة حدود » معرضة مكشوفة تقع على مرأى النظر إن لم يكن على مرمى حجر من الأرض الإيرانية . ونكاد نضيف أن بغداد — هي الأخرى — « عاصمة حدود » مثلها في هذا مثل دمشق بالنسبة للعدو الصهيونى في فلسطين المحتلة .

ليس هذا فحسب ، وإنما يزداد الموقف تعقيداً وحساسية حين نعرف أن كتلة المعمور الرئيسية في إيران ونواتها النووية تخرج من جانبها تجاه حدود العراق ، تاركة كل رقعة هضبتها الصحراوية المترامية لتعشش بالذات في الغرب والشمال الغربى على ضلوع العراق . وبهذا تصبح منطقة التخوم من الجانبين منطقة تكاثف لا تخلخل كما ينبغي مثالياً ، ويصبح خط الحدود أشبه بحد الموسيقى الخطر ، وتتحول الرقعة كلها — بالقوة على الأقل — إلى مشاتل للمشاكل . فإذا وضعنا هذا في إطار الفارق الحجمى المائل بين الطرفين على جانبي خط الحدود لا اكتملت لنا أبعاد الموقف .

على أن انتهى المطئني في النهاية أن الوحدة المرتقبة جذيرة بأن تصبح كثيراً من اختلال هذا الوضع البشرى في العراق . فالوحدة ستثقل حدود مصر تلقائياً إلى جنب تركيا وإلى ضلوع إيران . وستصبح الجمهورية المتحدة

أكثر سكاناً من أي منهما بدرجة كبيرة : ٣٧ مليوناً مقابل ٢٥ هنا وهناك تقريباً ، وبهذا يتقلب الانحدار الجيوبولتيكي في مصلحة العراق . ولا نقصد بهذا الحظة واحدة أن تكون دولة الوحدة « قوة حرب » على الإطلاق ، فإن السلام هو بداية ونهاية حركة الوحدة العربية . وإنما المقصود أن تكون الوحدة عاملاً فعالاً في توازن معقول للقوى يردع كل مفامر أو متبور . ولعل هذا في نفس الوقت هو أحد الأسباب التي دفعت بهذه الدول إلى محاربة الوحدة ومعاداة القومية العربية منذ البداية ، ولعله أيضاً يفسر حملات الاستفزاز الصفيقة الرعناء التي دفع شاه إيران إلى شنها أخيراً على العرب عامة والتحرش بالعراق والتآمر عليه خاصة .

قاعدة العراق الأرضية

أصبحت القوى السياسية ترتكز اليوم في التحليل الأخير على القوة الاقتصادية ، وجوهر القوة الاقتصادية بطورها إنما هي تلك الموارد الحيوية الحرجة التي تمثل « مفاتيح » الانتاج والتي يمكن أن نسميها الموارد الاستراتيجية . فما هو الأساس الطبيعي لاقتصاديات العراق ، وما هي الأبعاد الاستراتيجية الأصلية لقاعدته الأرضية ؟ لا شك أن الأرض الزراعية هي أول عناصر الثروة الطبيعية التي يملكها العراق . فالعراق يتمتع بقاعدة أرضية عريضة كأعرض ما تكون - على الأقل بالمقياس العربي - بل ربما كانت أعرض ما في العالم العربي . فرغم أن ٧٠٪ من مساحة العراق السياسية صحراء ، فإن المساحة الباقية صالحة للتشجير والتعمير ولا تقل عن ١٢١ ألف كم^٢ (مساحة كل وادي النيل في مصر ، للمقارنة ، ٣٥ ألف كم^٢) . ورغم أن المساحة المستثمرة المزروعة بالفعل لا تزيد عن ١٢,٣٪ من كل مساحة العراق ، ورغم أن العراق زراعياً مساحة لا كثافة ، له مسطح ولكن ليس له عمق ، فإن هذا لا ينفي أن إمكانيات التوسع

الأقوى صمام أمن حقيقي للمستقبل . في السنوات الأخيرة على سبيل المثال قدر أن مساحة المزروع بلغت ١٣,٥ مليون فدان منها ٧,٢ مروية ، بينما أن هناك أرضاً قابلة للزراعة ولكنها غير مزروعة تبلغ ٣٠ مليون فدان . وإذا كان تخلف الزراعة العراقية حالياً تكتيكياً وغنياً واضحاً بين كل دول الشرق الأوسط ، فإن هذا قصور مرحلي عابر ، ونظل الحقيقة المهورية قائمة وهي أن العراق إذا لم يكن دولة الحاضر فهو بالقسط دولة المستقبل . وهذا - في حساب التاريخ والسياسة - خير على كل حال من أن يكون العكس ...

وإذا كانت الأرض والماء في جسم الاقتصاد هي كاللحم والدم في جسم الإنسان ، فإن العراق لا يعوزه عنصر الماء . ومرة ثانية ، إذا كان العراق يعاني حتى الآن في بعض الحالات (من مجاعة مائية) فذلك إنما يرجع إلى عدم كفاية مشاريع ضبط النهر الراهنة . ويكفي أن نعلم أن نحو ثلثي تصريف الرافدين حالياً يذهب بدءاً إلى البحر . وقد وضعت الآن خطة كاملة لشبكة كثيفة من السدود والمشاريع الجديدة في النهاية بأن تعطي العراق كل الماء الذي يحتاجه لتشجير كل الأرض القابلة للزراعة فيه . وحين يتحقق هذا فلن يكون ثمة ما يمنع من أن يتحول العراق إلى أضخم مزرعة قومية في الوطن العربي ...

ولكن يبقى لموارد المياه في العراق جانبها السياسي المباشر . فمن أسف أن مفاتيح هيدرولوجيته ليست في يده وإنما تقع خارج حدوده . فنصف مياه دجلة يستمد من أمطار تسقط داخل حدود العراق وذلك في « الربع المطير » في كردستان . أما النصف الباقي فيأتي من الأمطار والثلوج التي تنساقط خارجه في تركيا وإيران . والفرات أسوأ وضعاً : فصدر كل مياهه خارج العراق ، والقليل منها يتأصل في سوريا ، بينما تتحكم تركيا في المنبع الحقيقي للنهر . والمحصلة العامة أن أغلب مياه الرافدين

— ٨٠٪ قُدَّرَ — لا يتحكم فيه العراق وإنما الجارتان
الجبليتان المطيرتان تركيا وإيران .

وقد أثبت التاريخ خطورة هذا الوضع . فلو أن
تركيا استغلت مياه المتابع بأسراف أو أساءت تطهيرها
لأثر ذلك على مائة العراق تأثيراً بالغاً . ولو أن
إيران أقامت سدوداً على نهر الكارون في منطقة
الأهواز لحُرمت غابة نخيل شط العرب كل قطرة
ماء ، وهي التي تعتمد على مياهه الصيفية . وحتى
الآن لم تتأزم العلاقة المائية حقاً بين العراق وجيرانه
إلا ما كان من حوادث فردية محدودة تركزت في
الوحدات الجبلية الصغيرة في شرق العراق على
الحدود الإيرانية حيث قطعت المياه عن بعض القرى
والمدن ولكنها عادت فسويت . على أن من حسن
الخط أن حاجة الجارتين إلى مياه الري لا يمكن
بالضرورة إلا أن تكون حاجة تكميلية ثانوية للغاية
بحكم غزارة وكفاية موارد المطر الطبيعي في أحباسها .
وحى إذا ما حاولنا أن نسرِّف في دهاويهما المائية للري ،
فإن أغلب أودية النهرين في متابعهما جبلية ضيقة
قزمية وقصارى ما يمكن أن يبنى عليها من مشاريع
وسدود هي وحدات ثانوية ضئيلة القدرة والتخزين .
وبمعنى آخر فإن للعراق أن يطمئن — كدولة رى
تقليدية — على ثروته المائية من الناحية السياسية
لأنها « حق ارتفاق » تاريخي كما هي حق ارتفاق
جغرافي .

هيكل الاقتصاد العراقي

وثمة عنصر آخر من عناصر القوة في الموارد
الطبيعية للعراق ، وهو التنوع . فالعراق الذي يترامى
نحو ٨ درجات عرضية بين الشمال والجنوب ،
لا يقل عن مصر (١٠ درجات) كثيراً في الامتداد
الطولي . وهذا الامتداد ليس مجرد تمدد أميبي
عقيم ، ولكنه عامل إثراء وتنوع كبير في إمكانياته

الزراعية . فبه يجمع العراق بين المحاصيل المدارية وغير
المدارية في الجرب : والمنتلة والباردة في
الشمال ، فهو إذن رصيد مناخى لا شك فيه .

وحتى نأخذ فكرة مبسطة عن هذا التنوع الخصب
يكفى أن نرى كيف أن الشمال في كردستان — حيث
يتركز ٨٠٪ من قمح وشعير العراق — يمثل
« صومعة جنوب أو سلة خبز العراق » ، بينما أن
الوسط في منطقة « خاصرة » الرافدين هو بفواكهه
وخضرواته الكثيفة « حديقة الجمهورية » ، فإذا
ما وصلنا إلى الجنوب — وهو ما يعد جغرافياً وسكانياً
في آن واحد « بطن العراق » — وجدنا صحفة الأرز
الرئيسية في العراق وغابة نخيله . . . ذلك إذن
قطاع عرضى حى من الأقاليم الزراعية يساعد كثيراً
في سد حاجات الاستهلاك ، وهو ما ينقلنا إلى
موضوع الكفاية الذاتية .

ليس ثمة دولة يمكن أن تحقق أو تسعى إلى
الكفاية الذاتية في عالمنا المعاصر بالقطع ، ولكن من
المؤكد أنه كلما زادت قدرتها على ذلك — لا سيما
الكفاية الغذائية — كان ذلك أدعى إلى قوة البناء
الاقتصادي والأساس السياسى للدولة . والموقف في
العراق هو كالاتى : جنوب تحتكر الأغلبية العظمى
من المساحة المزروعة (٩١,٦٪ ، أكثر من ٩٠٪ منها
يحتلها القمح والشعير وحدهما) ، إمكانيات للتوسع
ضخمة ، إنتاج يستهدف التصدير ابتداء ولكنه
يتأرجح من سنة لأخرى ما بين فائض وكفاية وعجز .
ومعنى هذا ، رغم اتساع المساحة المزروعة ، فإن
شدة انخفاض عائد الفدان التقليدى ينهى بنا إلى
إنتاج محدود في النهاية . مثلاً في الفترة ١٩٤٨-١٩٥٢
كان متوسط الإنتاج من القمح نحو ٠,٥ مليون طن ،
ومن الشعير نحو ٠,٧٥ مليون طن ، ومن الأرز نحو
٠,٢٥ ، بمجموع قدره ١,٤ مليون طن . هذا في
حين أن طاقة إنتاج الغذاء ضعف هذا مرات

ومرات ، فقد قدر أن العراق يمكن أن ينتج من الحبوب نحو ٩,٥ مليون طن .

وأخطر من ذلك أن مستوى الإنتاج مذبذب بشدة من عام إلى آخر بحكم المناخ . فأغلب إنتاج القمح والشعير مطري ، والمطر هنا مذبذب للغاية . حتى الأرز الذي يرتبط بالجنوب الاسفنجي الرطب ليس أقل تفاوتاً في إنتاجه . ولهذا ومع تزايد السكان وارتفاع مستوى الاستهلاك لم يعد إنتاج الغذاء يحقق الكفاية الذاتية في سني النقص . حينذاك يستورد العراق قدر ما يصدر بضع مرات ربما .

هدية الجيولوجيا إلى العراق

يبقى أخيراً الموارد المعدنية . العراق يشبه سوريا إلى حد كبير من حيث أنه يملك قائمة مطولة مرهقة من عينات من المعادن لا تغني كثيراً ولا تغني إلا قليلاً ، مبعثرة ممزقة . ولكن العراق يتفرد بعد هذا بثروة ضخمة من البترول تحمل أكثر من معنى ومن محمول سياسي واستراتيجي . فالرصيد المرصود منه يقدر الآن بنحو ٣٥٧٠ مليون طن ، أو ما يعادل ٩,٥٪ من احتياطي العالم . وهذا يضع العراق في المرتبة الخامسة بين دول العالم بعد الكويت فالسعودية فالولايات المتحدة فايران ، وقبل الاتحاد السوفيتي وفنزويلا . ومن المحقق أن هذا الرصيد يزداد مع تقدم الأبحاث والكشوف .

أما إنتاجاً فالعراق من « الثلاثة الكبار » في العالم العربي ومن منتجي ومصدري الصف الأول في العالم . ولقد سجل الإنتاج في عام ١٩٦٤ نحو الستين مليون طن . ويصب البترول دخلاً سنوياً في اقتصاد العراق ١٢٥ مليون دينار (١٩٦٤) . وهذا - الذي لا يضمن قائمة الصادرات ولكن يعد بمثابة صادرات غير منظورة - يمثل أكبر عنصر في الدخل القومي للعراق ، وعصب اقتصادها ورخاؤها . والواقع أن البترول هو الذي قلب حياة العراق الحديث وحوله

من حضارة شبه بدوية إلى مجتمع متطور ، ومن دولة « لافقرية » إلى دولة تتركز على قاعدة مادية راسخة ، فكان للعراق بمثابة القطن لمصر .

هذا ، وقد كان بترول العراق حتى قريب يتركز في الشمال في كركوك أساساً ، ولكن من حسن حظ العراق في أكثر من معنى أن قد أصبح هناك قطب جنوبي آخر هام للإنتاج في منطقة البصرة يناظر ويوازن القطب الشمالي . فهذا التوزيع أنسب لأغراض التوزيع والاستهلاك المحلي من ناحية ، ولأغراض التصدير إلى الخارج من ناحية أخرى ، ولحفظ التوازن الإقليمي في توزيع الثروة القومية داخل الدولة وبالنسبة لتوزيع الأقليات من ناحية ثالثة .

ومن الوجهة التطورية ، يمكن أن نقول إن البترول قد حول العراق من دولة رعي ورعي إلى دولة زراعة وتعدين . بل إننا إذا اعتبرنا مدى مساهمته به عائدات البترول في اقتصاد العراق لأمكننا أن نقرر بلا تردد أن العراق « دولة معادن » . به أصبح البناء الاقتصادي متعدد الأبعاد - أم نقول الأعماق ؟ - وأصبح يتألف من « طابقين » : موارد الزراعة على السطح وموارد البترول تحت السطح : موارد الجغرافيا المنظورة وموارد الجيولوجيا الدفينة .. والواقع أن العراق يتفرد بين الدول العربية في أنه - مع الجزائر الآن - الوحيد الذي يجمع بين الإمكانات الزراعية والثروة البترولية . ومن هنا فانه الوحيد مع الجزائر الذي يجد نفسه في الموقف السعيد الذي يستطيع فيه أن يجد القاعدة الأرضية التي يوظف فيها دخله البترولي توظيفاً فعالاً بناء . الموقف السعيد - كذلك - الذي يمكن فيه أن يمول زراعته ونهضته الزراعية والصناعية من رأس ماله البترولي ، بينما كان على البلاد الزراعية الأخرى كصر أن تمول صناعتها من زراعتها أو من القروض الخارجية .

ومع ذلك كله فلم يحدث البترول في العراق حتى الآن ثورة أو دفعة صناعية جذيرة معقولة ، وذلك أساساً بسبب النظام السياسي الاجتماعي الاقطاعي والرجعي أو الانتهازي الذي لم يصف إلا أخيراً مع « الثورات الثلاث » . ولهذا يظل العراق حتى اليوم بئراً ضخمة أكثر من مصفى . ويظل بتروله تعديناً لا صناعة . ولكن إرهابات طيبة قد بدأت أخيراً ، وهناك مشروعات طموحة للبتروكيماويات والصناعات البترولية العديدة ولثورة تكرير حقيقية . ويمكن للعراق حقاً أن يتحول بفضل طاقته البترولية وطاقته الهيدروكربونية إلى ترسانة صناعية مرموقة وقلعة للقوة العربية .

مغزى الوحدة

هذه القوة الكبيرة بواقعهما والأكبر بإمكاناتهما ماذا تعني حين تفترن بقوة مصر الماجدة في ظل الوحدة المهيبة المرتقبة ؟ أكثر من نتيجة تعني ، وكل منها مضمم بالدلالات وردود الأفعال والظلال التي ستنعكس داخل وخارج المجال العربي على السواء . فأولا لا جدال أن ستكون هذه - الجمهورية العربية الثانية كما قد نقول - وحدة بين أكبر وأخطر قوتين في العالم العربي ، تضم القطبين اللذين تبادل مركز الثقل في العروبة بالتناوب عبر التاريخ وهذا تبدأ نواة الوحدة العربية الشاملة من أقوى وأرسخ قواعد في براعة استهلاك يمكن وحدها أن تبشر بتمام التوفيق . وهذا أيضاً تسقط نهائياً وإلى الأبد دعوى ودعاية الاستعمار الفجة السقيمة عن « تناافر » القطبين الجغرافيين تاريخياً . فلقد طالما روجت المناورات والمؤامرات البريطانية ، في سعيها لتندق إسفيناً غائراً بين العرب ، إن النيل والدجلة لا يلتقيان ، وبذلك كانت تصطنع وتفتعل محاور وهمية متعارضة تقطع عبر العروبة وتقطع أوصالها . وها هما اليوم يلتقيان

ليصبيا في أرض الوحدة وليبينا معاً أضخم قلعة مادية وبشرية في ميدان العروبة .

وعلى الصعيد الخارجي ، ستقدم الوحدة على القصور أكبر وأغنى دولة في الشرق الأوسط إطلاقاً تتضافر بجانبها كل من إيران وتركيا ، وتتحول معها أطراف العروبة من مناطق ضغط بشري وسياسي منخفض إلى مناطق ضغط مرتفع ، ومن مواطن ضعف وخطر إلى مراكز قوة وأقطاب موجبة . وبهذا فان دولة الوحدة الجديدة ستقلب بصورة آلية كل موازين القوى التقليدية في منطقة الشرق الأوسط ، وتفرض إلى حد بعيد محاور السياسة السائدة في هذا المجال المترامي من قلب العالم . ولا شك أن القيمة العملية لهذا ستنعكس في قوة المساومة والردع التي ستملكها الدولة الجديدة حين يأتي دور التسويات الإقليمية مع جيران العرب ، وهو لا بد آت يوماً ما . فليس يخفى أن حدود العرب في آسيا مرصعة بالأقاليم السلبية Terra Irredenta ابتداء من عربستان إلى الإسكندرونة وبغير الوحدة وبغير دولة الوحدة لا نرى كيف يمكن استعادة هذه الأولوية المفقودة وضماها إلى الوطن الأب Vaterland .

ومثل هذا أو أكثر منه يقال عن السرطان الاسرائيلي في فلسطين المحتلة . فلا شك أن قيام دولة الوحدة الثنائية يضع هذا المسخ الدغيل بين شقي رضى ساحقة لوفى داخل كسارة بندق هائلة . وصحيح أن العراق ليس له حدود مشتركة مع العدو ، ولكن الحد الأدنى من وحدة العمل العربي كفيل بأن ينقل حدوده « الميدانية » إلى جنب العدو وضلوعه . وبذلك يزداد العمل العسكري ضده تنسيقاً والتحاماً . وباستثناء مصر ، فلا ريب أن العراق يملك اليوم أقوى قوة عربية ضاربة ، واجتماع القوتين على جبهتين من الشرق والغرب في معركة واحدة يمكن أن يضع العدو في قلب استراتيجية

الكاشة واستراتيجية التطويق والإحاطة واستراتيجية الرعب في آن واحد .

أما داخل دولة الوحدة نفسها ، فواضح أنها لا تمثل كتلة أرضية متصلة واحدة ، بمعنى أن هناك فاصلاً أرضياً كبيراً بين إقليميهما . ونعترف بأن هذه حقيقة قد يؤسف لها ، ولكن لا ينبغي أن نبالغ في تضخيم مغزاها . إنها ليست نقطة قوة بالتأكيد ، ولكنها في نفس الوقت ليست نقطة ضعف شديد . من ناحية لأن الفاصل المسائي أقل مما يبدو على السطح فكم منا يدرك أن بغداد أقرب ، من حيث المسافة المباشرة وغير المباشرة ، إلى القاهرة من القاهرة إلى الخرطوم مثلاً ، ولا تزيد كثيراً عنها بين القاهرة وحلب أو السلوم ؟ هذا بينما أن الفاصل المباشر بين أقرب حدود الإقليمين يقل عن ذلك كثيراً جداً . ومن ناحية أخرى فإن الفاصل الأرضي ظاهرة عابرة . فطالما كانت الوحدة العربية الشاملة هي الهدف ، والوحدة العراقية المصرية طليعة لها وبداية ، فإن الدولة الجديدة دولة مرحلة أساساً ، والمستقبل جدير بأن يملأ الفاصل بين شقيها .

وما دامت الوحدة الشاملة هي الهدف النهائي ، فيستوى إذن أن تبدأ الوحدة على أساس جغرافي أو تاريخي ، أعني على أساس الاتصال الأرضي والجوار المكاني أو على أساس التعاصر والتقارب في درجة التطور السياسي والاجتماعي . وما على الدولة الجديدة إلا أن تنمي خطوط المواصلات بين قطريها بحماس وجد . ومن حسن الحظ أن الشبكة بينهما أصبحت ثلاثية ، ترمي في الشمال عبر سوريا - لبنان ، وفي الوسط بطريق السيارات البري الجديد بوصلة العقبة - الأردن ، وفي الجنوب عن الطريق البحري حول الجزيرة العربية .

ويبقى في النهاية سؤال أخير : ماذا تضيف الوحدة من الناحية المادية إلى طرفيها ؟

إن الوحدة بين مصر والعراق هي وحدة بين بيئتين متشابهتين من النواظر الجغرافية بوجه عام ، فكل منهما بيئة نهرية فيضيه تغلفها شرنقة صحراوية أو استهبية شامعة . وقد يبدو للنظرة الوهلية أن هذا الإقليم يكرر ذاك ، مما يحذر كثيراً من إمكانيات التكامل الاقتصادي بينهما . ولكن الواقع أن هناك فروقاً محسوسة ودالة في خط العرض والطول وفي خط التطور والإنتاج . في خط العرض يبدأ العراق جنوباً حيث تنهى مصر شمالاً تقريباً ، وفي خط الطول يقترب العراق من عالم الاستبس بينما تستقر مصر في محيط الصحراء . وفي خط التطور تسبق مصر العراق بعدة عقود في العمر المادي وفي نمو السكان ، فبينما تعاني الأولى من إفراط السكان يعاني الثاني من تفريطهم وندرتهم . وفي خط الإنتاج دخلت مصر الميدان الصناعي من أوسع أبوابه ولكن العراق لا يزال على عتبه .

ومن هذا وذاك جسيماً تنبع فروق هامة في الانتاج الزراعي والرعي والصناعي لا تجعل منهما اقتصادين متنافسين بقدر ما تدعو إلى وتمكن لكثير من التكامل الاقتصادي والتبادل التجاري : الحبوب والتبغ والجلود والصوف ومنتجات مراعي الألبان من العراق ، والمنسوجات والمصنوعات والأرز من مصر . أما الفارق في التوازنات السكانية فيمكن الاستجابة له في رأي الكثيرين بالتهجير المخطط من إقليم الضغط المرتفع إلى إقليم الضغط المنخفض . ولكن هذا الجانب الأخير أدخل في سياسة المدى البعيد . ويكفي الآن أن نقرر أن الوحدة بين القطرين يمكن أن تتجسد مادياً في نطاق عريض من التفاعل والتكامل الاقتصادي يضيف إلى قوة كل منهما بمثل ما تضيف إليهما على المستوى السياسي والاستراتيجي . ولقد بدأ هذا يترجم إلى واقع فعلي في خطة تدريجية رشيدة منذ وضع اتفاق الوحدة الاقتصادية العربية موضع التنفيذ .

جمال حمدان

أصالة القومية العربية



ترى ماذا تعنى « الايديولوجية » ، تلك الكلمة الدخيلة التي وجدت سبيلها إلى لغتنا القومية ؟ ولماذا آثرنا استخدامها لتدل على مفهوم أو مجموعة من المفاهيم حين نحاول إبراز المحتوى الفلسفى والمحتوى الواقعى للقومية العربية .

أما الكلمة الأجنبية فقد بلغ من شيوع استعمالها أن غزت لغات العالم مصحوبة بمفهومها الغربى الذى يعنى فى جملة مجملته مجموعة المبادئ التى ينطوى عليها مذهب من المذاهب القومية : والخطة العملية التى يرسمها ذلك المذهب لإحالة هذه المبادئ إلى واقع مادى يعيش المجتمع القومى فى إطاره . وقد يكون لقومية من القوميات أكثر من مذهب واحد ، بمعنى أنه قد تتعدد المذاهب داخل الفلسفة القومية ليوفى مجموعها ما تقصد القومية إلى تحقيقه من أهداف . ومن الخطأ أن يقال إنها تعنى « المثل العليا » أو المثل الفاضلة ، لأن بعض الايديولوجيات تحمل فى طياتها الشر المستطير ، لأنها إيديولوجيات معتمدة على حريات الشعوب ، مغتصبة لخيراتهم ، مهددة لسلامة الإنسان .

ومن عجب أن نحاول بعض الايديولوجيات تزييف مقاصدها بادعاء نوايا الخير . فالمذهب الامبريالى « الاستعمارى » يحاول إقناع البشر بأنه يهدف إلى تحضير الشعوب المتخلفة وإنهاضها ، فى حين أنه يعنصر حياتها وخيراتها ويعلمو على مصائرها ومقدراتها باسم التأخى والتحضير والترقية والإنهاض .

ولم تكن مبادئ النازية والفاشية التى قامت لتناهض المبدأ الامبريالى الاستعمارى أسلم طوية أو آمن مغبة ، فقد شهد العالم ما انطوت عليه تلك المبادئ المحتاجة من عنف وبطش بالأوضاع القومية وعنوان وبغى على مقدرات الأمم ، باسم دعاوى التخليص والإنقاذ ، أو تسويد الطبقة العاملة وتحقيق

دكتور ابراهيم جمعة

● فى مجابهة هذه التيارات الايديولوجية الباهية ، برز مذهب القومية العربية نمطاً من المذاهب المصححة للسلوك الإنسانى ، يدعو إلى تحقيق الحرية والأمن والرفاهية داخل النطاق القومى العربى .

● وواقع الحال أن أيديولوجية القومية هى « دستورنا المرن » الذى يرسم منذ البداية مستوحياً حاجة القومية إلى أهداف تحققها ، وطرق تسلكها لتحقيق هذه الأهداف .

● والقيادة ذات الايديولوجية الواضحة ، حركة ديناميكية دائبة ، وقوة متدفقة دافعة ، وهى من الحركة القومية بمثابة الروح والقلب والفكر والمصعب .

● والعرب بهذا أول من خط معالم السلوك القومى ، وأول من خرج الآراء الايديولوجية ذات الطبيعة الإنسانية وطبقها فى محيطه ، وجعلها ناموساً بشرياً فاضلاً يستند بهديه من يشاء ويسلك سبيله من يشاء .

سيادة الجماهير . كانت كلها في لها وجوهرها مبادئ عدوانية تعتمد على القوة الغاشمة لتحقيق النفع الخاص على حساب حريات الأمم ورفاهية الشعوب . ويمثل المذهب الإيديولوجي اليهودي الصهيوني نوعاً خطيراً من مذاهب العدوان ، لعله خلاصة التواطؤ بين المذاهب العدوانية العالمية ، ونقطة التقائها في البؤرة الاستراتيجية التي تتقابل عندها مصالح المعتدين ، ففى هذا المذهب تتحالف قوى الشر على ما يديكون بينها من تنافر لتحقيق غاية مشتركة على حساب العرب .

وبهذا التواطؤ العالمى تحولت رغبة اليهود الياثسة في إقامة وطن قوى على رقعة من الأرض في أى مكان من العالم ، إلى رغبة عدوانية عريضة الآمال في تكوين دولة تمتد في الأرض العربية من الفرات إلى النيل !

وتشكل طبائع الشعوب أشكال مذاهبها القومية ، وينعكس في إيديولوجياتها نوع نزوعها الفطري وسلوكها الانساني .

فالمذهب الإمبراطورى ، الاستعماري الذي ينزع إلى التوسع على حساب الغير ، يرتد عند البريطانيين إلى طبيعة السلب والنهب التي درج عليها قراصنة البحار ، ويرتد عند من نحنا نحوم من الاستعماريين إلى طبيعة الحقد المركب والأثرة والأنانية والمنافسة في ميادين الاغتصاب .

ومذهب اليهود مرتد بدوره إلى طبائع الزلف والختل والاستجداء والابتزاز التي درج عليها بنو إسرائيل في حياتهم الخاصة والعامة ، فهم في كل الظروف والأحوال طلاب منفعة ، لا يعرفون للكرامة الإنسانية معنى ، ولا يقيمون وزناً لاعتبارات السلوك . . هكذا نشثوا ، وهكذا عاشوا ، وهكذا سوف يبقون ما قلدر لهم البقاء ، مطايا يركبها ذوو الأغراض العدوانية في كل الأزمان . هم عبدة المال أينما كان المال ، به أرادوا أن ينشثوا دولة قومية في

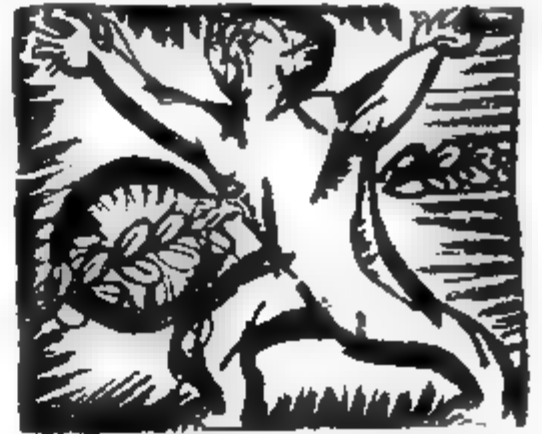
أرض العرب حين عز أن يجدوا أساساً مشروعاً يقيمون عليه دولة لبني إسرائيل . بالهبات المالية البريطانية التي أحسن بها عليهم بنو جلدتهم من البريطانيين ابتاعوا الأرض الزراعية في فلسطين في أعقاب أول مؤتمر يهودى عقد في سنة ١٨٨٤ . هم الذين وزعوا ولاهم في الحرب الكبرى الأولى بين الألمان والإنجليز ، وعدم الألمان بجزء من أملاك تركيا في فلسطين ، ولم تلبث بريطانيا أن اشترت ولاهم لها بوعد « بلفور » المعروف ، وسرعان ما قاموا بدور إيجابي حاسم في تخريب الاقتصاد الألماني والقوة العسكرية الألمانية مقابل ما ظفروا به من وعد الإنجليز !

وهم الذين قرروا في مؤتمر بال عام ١٨٩٧ الذي تبلورت فيه الحركة الصهيونية وحددت أهدافها ، تأسيس شركة مالية يهودية مهمتها إنشاء دولة لليهود في فلسطين . وهم الذين يمدون أيديهم للمال والأسلحة والأقوات استجداء واستعطافاً ، ويدلون رقابهم للدول الكبرى « ينشدون منها العون ، فتسارع الدول الكبرى ذات المآرب العدوانية إلى بذل المال سخياً ، لتبقى « صنعة الاستعمار » قائمة في أرض المنطقة لصالح دول العدوان .

والجماعات المتفرصة التي غلبتها عادة طبائع السلب والنهب ، والعصابات المستجدية التي تمد اليد وتذل الرقاب ، كلاهما لا يدين بمبادئ القناعة والحق والعدل ، كلاهما يرى الحياة نهياً وسلباً وابتزازاً ، شريعتهما شريعة الغاب ، وطريقهما طريق القوة والغدر والتصنع والاحتيال ، بخلاف الجماعات الوادعة القناعة التي تدين عادة بمبادئ السلم والتعاون والإخاء ، وترى الحياة مشاركة ومقاسمة عادلة وتعايشاً سلمياً — بلا تقاثل أو تنازع أو اعتداء . مذهب الأولى أناني مخرب يهدف إلى تسخير القوى البشرية والمادية في أغراض العدوان والتخريب ،

ومذهب الثانية إنسانى يقوم على استغلال الطاقات البشرية والمادية فى الإنشاء والتعمير ، وتحقيق الرفاهية للبشر ، ودعم الحرية والسلام .

تهدف المذاهب العدوانية إلى التسلط والسيطرة وتحقيق الغلبة على الأمم الضعيفة بذريعة كاذبة خاسئة ، هى « القوامة » على الشعوب القاصرة بدعوى تحضيرها وترقية شئونها ، والتأليف بينها ، لحرطها جميعاً فى مجموعة بشرية كبرى لتحقيق المذهب القومى العالمى والحكومة العالمية ! وكان ذلك هو الاستعمار بعينه . . فى آسيا وإفريقية لم يفعل الإنجليز فى الهند والعالم العربى ، والفرنسيون فى الهند الصينية وشمال إفريقيا ، والإيطاليون فى الحبشة وليبيا ، أكثر من أنهم حرموا تلك البلاد حريتها ، وسلبوها خيراتها ، وحالوا دون نمو شخصيتها الدولية . . وكان النهم الاقتصادى هو العامل الأول فى التوسع الاستعماري ، وكانت الغاية البعيدة هى التملك والاستغلال واستغلال الأمم الصغرى . ونشأ من كل ذلك « مذهب القوة » الذى يدين بالحرب



ولا يقيم وزناً للقيم الإنسانية ، والذى يسوغ للقوى اغتيال الضعيف واغتصار دمه ، وطيه داخل دوائر النفوذ .

فى مجابهة هذه التيارات الايديولوجية للباغية ، برز مذهب القومية العربية نمطاً من المذاهب للسلوك الإنسانى ، يدعو إلى تحقيق الحرية والأمن والرفاهية داخل النطاق القومى العربى ، بحقت الاستغلال

والتحكم والسيطرة فى الداخل ، ويرنو إلى عالم يسوده الإخاء والتعاون والسلام وتتحقق فيه الكرامة لبنى الإنسان ، باحترام حقوق الأمم الصغيرة فى الحرية والحياة ، ومساندتها فى كفاحها ، وتمكينها من العيش الحر الكريم فى مجموعة بشرية متحابية تكره التنازع والتقاتل ، وتدين بمبادئ الحرية والحق والعدل والسلام .

— ٢ —

وثمة خلاف فكرى حول ضرورة الايديولوجية ولزومها لكل حركة قومية . ويتساءل المفكرون : أهى شئ يلزم حركات النهوض القومى ويرسم أهدافه وخططه ومبادئه القريب والبعيد منذ البداية ؟ أم هى بالنسبة للحركات القومية خلاصات من التجارب التى تمر بها الحركة فى كل مرحلة من مراحلها ، تكتمل باكتمال حركات النهوض واستقرارها ، لا تخطط ولا تعلن إلا فى النهاية ؟

وراقع الحال أن أيديولوجية القومية هى « دستورها المرن » الذى يرسم منذ البداية مستوحياً حاجة القومية إلى أهداف تحقّقها وطرق تسلكها . لتحقيق هذه الأهداف ، حتى تصل إلى الصورة الواقعية التى رسمها الوجدان القومى وحدد معالمها وخطط مراحلها ، وانطلقت الإرادة القومية تحيل المستور المرسوم حقيقة واقعة . وفى الطريق إلى ذلك تلتقى الإرادة القومية بحملة من العقبات ، وتخوض جملة من المعارك ، وتكتسب من كل ذلك مزيداً من التجارب ، وتعديل من خططها وسلوكها ، وتحدد دوائر عملها ، وتصوب أهدافها حتى تبلغ غايتها وترسى قواعد ايديولوجيتها مصفاة واضحة المعالم والملامح والقصبات .

والأيديولوجية ضرورة ملازمة للحركات القومية ، وبدونها تصبح الحركة القومية « فورة حسان مؤقتة » تستهدف تحقيق بعض الأفراس

القرية التي تقف الحركة عند بلوغها وتركه وتنصف بالخلو من « الأهداف المستقبلية » التي تدم الحركة القومية وتحمل مكاسبها وتمتد بهد ذلك لتحقيق الجماعة القومية حياة أسعد وأرغد والبشرية أوضاعاً أرق وأفضل .

والذين يرونها ضرورة ملازمة للحركات القومية منذ البداية ، يعتقدون أنها السياج الواقى للقضية القومية من أن تنأزعا أو تجتاحها مذاهب أخرى غريبة عنها « فتبددها أو تنحرف بها عن مقاصدها الأصلية ، فتصاب بالضعف والعطب والرجعة والارتداد . والحركات القومية الحقبة ديناميكية بطبيعتها ، لا تتعثر ولا تتوقف مهما اعترض سبيلها من العوائق والعقبات ، وكل حركة قومية مستهدفة خير الجماعة ، لا تضعف ، ولا تتأرجع ولا ترتد ، لأن لها من قوتها الدافقة ، وإيمانها بالمثل التي قامت من أجلها ما تستطيع به تحطى السدود وإزاحة العقبات .

والإيمان بالمثل ورسم الخطط وتصور الأهداف والانطلاق في ضوء المنهج المرسوم ، كل ذلك يصمم الحركة القومية من الوهن ، ويحررها من



الخوف ، ويجنبها العثرات ، ويكسبها المناعة ضد الأخطار التي تواجهها من الداخل ، أو تكتنفها من الخارج . ومن ثم كان من الضروري أن يكون لكل حركة قومية منذ انبثاقها مثل ترسمها ، وأهداف تسمى إليها ، وتخطيط تدير في هديه ، حتى تحقق وجودها واستقرارها وتطمئن إلى الوجود والاستقرار .

والذين يقولون بغير ذلك يغفلون الغايات الإيجابية الإبداعية للحركات القومية ، فالمذهب الإيديولوجي الإنشائي ضرورة لا غنى عنها إذا كانت الحركة القومية جادة مستهدفة ، وإلا فهي مجرد انقلاب وفق يغير حاكماً بحاكم وحكماً بحكم ، فما لا صلة له بانحو القومى وتحقيق غايات قومية فضل لصالح الجماعة القومية . ومن ثم كانت الإيديولوجية ضرورة قومية حتمية — لا لنجاح الحركة القومية وإيلاغها الأهداف القريبية فحسب ، وإنما لرسم معالم الطريق لبلوغ أهداف أبعد مدى وأعلى قيمة ، تميزا الحركة ، وتسموها عن أن تكون مجرد انقلاب في أداة الحكم لتحقيق المآرب الذاتية .

والقيادة عامل هام في نجاح الحركة القومية ، وبقدرة ما تكون القيادة رشيدة مخلصه تنشد خير الجماعة القومية ، ذات فكر أصيل لا تتسلق الجماهير ولا تصانع القوى ولا تفسف أمام الأزمات والعقبات ، يكون نجاح الحركة مكفولا ، ويكون سيرها في الخط القومى الساعد . وقادة الحركات القومية أصحاب الفكر الإيديولوجى المنهجى هم الذين يخططون ببلادهم خطوات أمامية ، ويبرزون حركاتهم المتميزة ، ويحققون لبلادهم كسباً قومياً مؤكداً ، ترمقهم الأبصار بالاحترام والتعظيم — وهؤلاء يضيفون على بلادهم مهابة لم تكن لها من قبل ، وينتشلونها من حال إلى حال ، ويحتلون لها المكانة اللائقة بها بين الأمم .

« والقيادة ذات الإيديولوجية الواضحة ، حركة ديناميكية دائية وقوة متدفقة دافعة ، وهى من الحركة القومية بمثابة الروح والقلب والفكر والعصب . . . وافتقار الحركة القومية إلى قيادة ذات مثل وأهداف ، يسلمها إلى التخبط والأرجحة والضعف والانهار ، ويجعلها أداة طيعة في أيدي قوى الأغراض من قناص المنافع الذاتية المحلية وخدام المنافع الدولية الخارجية . ومن هنا كان الفكر الإيديولوجى والقيادة

ذات المثل هما الوقاية لكل حركة قومية من أن يصيبها العطب أو تنتابها الوقفات والنكسات .

— ٣ —

ليست القومية العربية حركة مقلدة لفكرة القوميات التي نشأت في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر لأنها أقدم وجوداً من ذلك . . هي قديمة قدم العرب . بل هي أقدم وجوداً من قيام الدولة العربية التي صاحبت الإسلام .

والقومية عاطفة وروابط من التاريخ والمصالح قبل أن تكون وجوداً على شكل « دولة » . . وصحيح أن هدف القومية يتحدد غالباً في إنشاء دولة واحدة لأبناء الأمة الواحدة وتظل القومية مجموعة من العوامل المشتركة والفكر المشترك والتاريخ المشترك والاقتصاد المشترك حتى تترجم هذه العوامل إلى وجود سياسي مشترك هو الدولة القومية . والقومية العربية بهذا المعنى حقيقة كائنة سابقة على ظهور الإسلام ، أثبتت هذه القومية وجودها الفعلي قبل الإسلام كعاطفة عربية وحركة عربية مدافعة ضد غزو الأحباش لشبه الجزيرة بقيادة « أبرهة » قبل بزوغ فجر الإسلام بخمسة عشر عاماً ، وعاطفة عربية وحركة عربية مدافعة ضد الفرس في موقعة ذي قار عام ٦١٠ ميلادية — في كلتا الحركتين وقف العرب ضد العادين على أرضهم بدافع من الشعور القوي والوحدة القومية .

استكلت القومية العربية شكلها بقيام الدولة العربية التي أوجدها الإسلام . في هذه الدولة نما المجتمع العربي وبرزت صفته السياسية واختضت فيه النبرة القبلية وانصهر العرب جنياً في بوتقة واحدة ، وكونوا الأمة العربية المؤتلفة ذات الدولة القومية الموحدة . وغزت الروح العربية جميع البلدان التي كانت خاضعة لحكم الفرس وحكم الروم فاستعربت أقوامها وفنيت قومياتها في القومية الجديدة ، وذابت في هذه القومية كل المكونات التي كانت تميز شخصية

الجماعات فوق رقعة الأرض الواسعة التي كونت دولة العرب القومية التي يعرفها التاريخ .

غزا العرب هذه الرقعة غزواً روحياً في ظروف لم يكن للعرب فيها من القوة العسكرية ما يستطيعون به التغلب على قوة الفرس وقوة الروم ، ولكن غزو المبادئ كان أقوى من غزو الجيوش . . ذلك أن العرب خرجوا من ديارهم يحملون عقيدة دينية وجملة من مبادئ الحق والعدل والإنشاء والحرية والسلام ، وكانت الجماعة البشرية حينذاك قد فقدت كل أمل في الحياة الكريمة في ظل نظم كسروية ورومانية باغية غاصت في لججها معالم الخير وهوت فيها القيم الإنسانية إلى هوة عميقة ليس لها قرار . .

مادية عاتية ، ومجتمع طبقي فاسد ، واستبداد وقهر واضطهاد ، المال غاية ، والآدميون ما بين سادة وعبيد ، والحكم سيف مسلط على رقاب العباد ، والعالم في انتظار العدالة الإلهية التي تخلص الإنسان من ظلم الإنسان .

في هذا المجتمع الإنساني الهائس برزت الأخلاق العربية الأصيلة دستوراً ليدبولجها أخلاقاً ، جعلت للعقيدة السامية ونسقت بنوده وهدت حواشيها ، رد للإنسانية اعتبارها وانتشلها من هذنتها ، فبدل الظلم عدلاً ، والخوف أمناً والحرب سلباً ، والرق عتقاً ، وآخى بين أتباع أحمد والمسيح ، وجعل الناس أحراراً كيوم ولدتهم أمهاتهم ، وسوى فيما بينهم . وقرر مبادئ الديمقراطية والاشتراكية قبل أن تسن للديمقراطية والاشتراكية نظم وقواعد وقوانين .

ذلك هو المضمون الحضاري والمحتوى السلوكي للرسالة العربية الإنسانية التي انبثقت من أعماق الضمير العربي فلسفة تلقائية ، لم يتلقها العرب عن أحد ، صدق بها قول ابن المقفع فيهم : « أدبهم أنفسهم ، ورفعهم همهم وأعلمهم قلوبهم وألستهم »

فكانوا أساتذة أنفسهم ومعلمي ذواتهم ، لا يعرفون
خير تجارتهم وظروفهم وطبيعة حياتهم معيماً تستقي
منه الأفكار والآراء وتستمد منه المبادئ والقيم
والأخلاق . والعرب بهذا أول من خط معالم السلوك القومي ،
وأول من خرج الآراء الإيديولوجية ذات الطبيعة
الإنسانية وطبقها في محيطه ، وجعلها ناموساً بشرياً
فاضلاً يمتد بهديه من يشاء ويسلك سبيله من يشاء .

— ٤ —

قدر للعرب أن يدخلوا في مجموعة من التجارب
الجديدة ، قادهم إلى ولوج ميدانها الوضع السياسي
للمنطقة ، أو بالأحرى جرتهم إليها الأقدار الغالبة
والمقدرات النعنة البائسة . وعاش العرب فترة غير
قصيرة من الزمن ليست من عمرهم يتنسمون نسماً
غير نسيهم ، ويأكلون كارهين من غير طعامهم
ويشربون من غير معينهم ، فرضت أجسامهم
ونفوسهم واعتل كياناتهم .

شملت التجربة التي دفعوا إليها كل نواحي
الحياة سياسية واقتصادية واجتماعية . وشهد العالم
العربي مسرحية هائلة مثلت على أرضه باسم
الديمقراطية وسيادة الجماهير . واستحال المفهوم
السياسي للديمقراطية الغربية عند التطبيق العملي في
وطننا العربي من تحقيق المساواة في الحقوق السياسية
بين الأفراد وحكم الشعب عن طريق الشعب ، إلى
أنواع من سيطرة الأحزاب على مقدرات الجماهير
وتزييف إرادتها واستغلال ثقتها فيما عاد عليها وعلى
البلاد بالوبال والدمار . واستحال المفهوم الاجتماعي
لهذه الديمقراطية في ظل النظام الحزبي من الرغبة في
تطوير الطبقات الدنيا وتحريرها من العوز والفاقة
ورفع مستواها الثقافي والاجتماعي والاقتصادي ،
إلى أنواع من الوصاية على الجماهير لم تنف فيها الجماهير
بشيء يكاد يقيم الأود ، بقدر ما استغلت تلك
الوصاية في الاتجار بالآفوات والأرزاق .

وكان أمراً عجباً أن تمارس الجماهير العربية
أنواعاً من الحكم الديمقراطي وهي مسلوطة الحرية ،
مقاليدها ليست بأيديها ، وحكامها صنائع للأجانب
من غاصبي حرية العرب العاديين على مقدماتهم
العربية .

وكان أمراً عجباً أن تمارس أنواعاً من
الحكم الدستوري استقيت من معين غربي لا تستينه
أذواقنا ونفوسنا ، قيست على احتياجات
مجتمعات غير مجتمعا ، هي محصلات لتطور
الفكر السياسي الغربي في تسلسله واتخاذه
من العصور الوسطى إلى عصر النهضة
الأوروبية ، فعصر الانقلاب الصناعي ، فعصر
الثورة الفرنسية ، فعصر التطور القومي الأوروبي
والمذاهب الأوروبية الحديثة . . . وتلك سلسلة من
التطور غربية تنعنا ، تستوحى أصولها ومقوماتها
ومبررات وجودها من واقع غير واقع العرب ، ومن
ظروف غير ظروفهم العربية .



وكان أمراً عجباً أن تمارس أنواعاً من ديمقراطية
الغرب في ظل إقطاع يجعل المجتمع طبقتين اثنين ،
طبقة مثرية إلى القمة ، وطبقة خالية الوفاض متردية
في الخضيض ، الأولى تزعم أنها « صاحبة المصالح
الحقيقية » التي من أجلها كان التشريع والتقنين ،
والثانية لا وجود لها في الواقع الاجتماعي للدولة رغم
ما نصت عليه الدساتير وما فاضت به خطب العرش
من وعود في شأن الطبقة الكادحة ، ذراً للرماد في
العيون وإخفاء للواقع المر الأليم .

في ظل النظام الديمقراطي الغربي المستعار ،
انقسم العرب شعباً وأحزاباً ، ودبت بينهم الفقرة ،
ومادت الشحنة ، وتحققت للغرب أغراضه الآتية من
تفكيك الأوصال ، وتمزيق الفصل ، وإحداث الثغرات
وشغل العرب عن هدفهم الأساسي في الحرية
والاشتراكية والوحدة ، على نحو ما يفهمها العرب
من خلال تاريخهم وعقائدهم وعاداتهم وأعرافهم
منذ القدم .

فباسم التحضير والتدوين ، وباسم الحرية السياسية
والعدالة الاجتماعية في المجال السياسي والمجال المعيشي ،
وباسم الحرية الفردية والتعامل الحر في المجال
الاقتصادي ، وبأسماء شتى كاذبة خادعة نغمتها
الدسائير وزينها الساسة من عملاء الأجنبي وأعوانه ،
باسم هذا وذاك ، وفي ظلاله الكثيرة الثقيلة ، عاش
العرب في واقع تعس أليم فترة طويلة من تاريخهم
الحديث .

وفدت على دنيا العرب تلك المبادئ والمذاهب
التي غضت من شأن الرأسمالية وشأن الديمقراطية
الغربية وصورتهما مجموعة من المساوئ ، وزعمت
أنها الباسم الذي يشفي جراح النفس ويعيد الروح إلى
الجسم الذاوي ، ويبعث الحياة في جموع الآدميين
الذين عضتهم الرأسمالية بأنيابها الزرقاء ، ومزقتهم
الديمقراطية الغربية إرباً وأشلاء . وزادت الأفكار
الوافدة من حيرة العرب وأوقعتهم في بلبلة فكرية
عاتية ، فعظمت العظمة وفدح الخطب وغرق العرب
في دوامة هائلة ليس لها قرار .

وكان على العرب أن يدركوا حقيقة المبادئ
والمذاهب الغربية حين وفدت ، وحين طبقت ،
وحين زحمتها غيرها وحين أصبحوا لها فرائس
وضحايا . . . كان عليهم أن يدركوا بادئ ذي بدء
أن الثورة الفرنسية التي شرعت مبادئ الحرية والإخاء
والمساواة ، لم تلبث أن تنكرت لجوهرها داخل
مهدها حين انقلبت بعد قليل دكتاتورية فوضوية
تنحوض بحار الدم فوق الجماجم والعظام . . . وأن

« روبسبير » حيناً أراد أن يدفع بها دفْعاً إلى الأمام
كانت قوى الرجعة أكبر من قواه . . . وكانت
« المقصلة » مصيره المحتوم ، زهقت بين شفراتها
روحه وزهقت معها مبادئ الحرية والإخاء والمساواة .
وكان على العرب أن يفتنوا إلى أن الثورة
الأمريكية التي قامت لتقضي على الاستعمار الأوروبي
في القارة الجديدة . . . وأن مبدأ « مونرو » الذي دحا
إلى تحريم الاستعمار الأوروبي في القارة الأمريكية ،
وأن مبادئ الرئيس « ولسون » الأربعة عشرة التي
دعت إلى وقوف أمريكا إلى جانب الأمم صغيرها
وكبيرها لكفالة الحقوق المشروعة لبني الإنسان
وحماية حقوق الأمم في تقرير مصيرها واختيار
النظم التي تلائمها . . . كان عليهم أن يدركوا أن ذلك
كله لم يكن إلا ترديداً لصرخات الأمم ، وصدى
للصوت المتوجع مما كان قد أوقعه الاستعمار الأوروبي
بسكان القارة الأمريكية ، وأن الدعوى برمتها لم تزد
عن أن تكون مجرد هتاف بمبادئ الحرية وتقرير
المصير ، إذ لم تلبث أمريكا بعد أن حصلت على
حريتها ودعمت وجودها واستقلالها ، أن انسأقت في
طريق الغواية والاستغلال ، قادتها الغواية إلى الاسهام
في الأحلاف العدوانية الغربية منذ كان اتحاد غرب
أوروبا ، ومنذ كان مشروع مارشال ، ومنذ كان
حلف الأطلسي ، ومنذ كان حلف بغداد ، ومنذ
كانت كل الاتفاقات الباغية التي عقدت سرّاً وجهراً
بين قناصة الشعوب وقتلة الحريات .

وكان على العرب أن يدركوا أن الثورة الروسية
التي قامت لاستنقاذ الشعب الروسي من ظلم النظام
القيصري وسوءاته وتحقيق مطلب الروس في الحرية
والخبر والسلام ، منذ نهايات الحرب العالمية الأولى ،
لم تلبث أن تحولت إلى نظام آلي صارم وخضوع
رهيب لمبدأ الطاعة الحديدية التي فرضتها الثورة
الروسية ورأتها الوسيلة الناجعة لقرار نظامها وبقائه

ولاشاعته عن طريق العلوى وسريان السموم في الأجسام .

وكان الزمن على كل حال كفيلاً باستنباط العفة من التجارب القاسية والمعاناة والوقوع في المآزق والنكبات .

تمثلت لهم الديمقراطية الغربية على حقيقتها استعماراً عسكرياً ، وتفرقة سياسية وعنصرية ودينية ، وحزبية وصراعاً على كراسي الحكم ، وهوة محيقة بين الحاكمين والمحكومين .

وتمثلت لهم الرأسمالية الغربية استغلالاً مادياً خالياً من الروح الإنساني ، واحتكاراً يعنصر الخيرات العربية ليصبها في المخازن والخزائن خامات وأموالاً على حساب إفقار الأمم وإذلال الشعوب .

وبدت لهم دعوى الشيوعية على حقيقتها خطراً يتخطى الحدود لينفذ إلى أجسام الأمم ، بحمال الكيانات ، ويأكل اللحم والعظم ، ويشيع الرعب والصراع ، ويهون من شأن المقدسات الوطنية والمعتقدات الدينية - باسم الحرية والخبز والسلام .

بدت لهم بشاعة المثل الأعلى المادى الرأسمالى وبشاعة المثل الأعلى المادى الشيوعى بقدر سواء ، كل منهما لا يتلائم مع عقيدة العرب في المسيحية وعقيدة العرب في الاسلام ، تلك العقيدة المشتركة التي تكره الاتحاد المادى وتمقت القلوصى وتنفرد من العدوان على الحريات .

أنغمض العرب عيونهم عن بريق الشعارات الخالب ، رأوا فيها وهجاً يوذى الأبصار ويعمي الأفئدة ، وزيفاً من القول وبهتاناً مجته العقول ، ولغظته الأفهام ، وطرحته جانباً ، لتبحث عن الحقيقة المفقودة تنشدها في ثنايا الضمائر وأغوار الأعماق . كان عليهم أن يفتنوا إلى كل ذلك وأن يدركوه ويعوه ، وأن يخرجوا من الأسر الذى وقعوا فيه ، ليبحثوا عن ذواتهم النقية ، ويثوبوا إلى نفوسهم الصافية عندما كانوا أمة أصيلة ونسباً عريقاً

يتميز بخير ما في البشر من مآثر ومحامد وحسنات . ووقع الشك الأكبر في صحة المذاهب الأجنبية

جملة وتفصيلاً . . وكفر العرب بالمذاهب الوافدة والمبادئ المستعارة والشعارات الزائفة ، وكانت الصحوة العربية الكبرى . وكان خروج العرب من الدومة المائلة التي غرقوا في لججها وتاهوا في بحرها المتلاطم الأمواج .

لم يكن العرب بحاجة إلى وقت ليعبروا على الجواهر العربية المفقود . . ذلك أنهم ثابوا سريعاً إلى الماضي العربي الأصيل ، لم يقلبوا من أجل العثور عليه صفحات التاريخ ، ولم يجلسوا إلى معلم يرشد أو يقود ، بل كان المود إلى الماضي اكتشافاً في أغوار النفس العربية وانبثاقاً من أحماق الضمير العربي .

قليل من التحليل النفسى في الفترة القصيرة التي كفروا فيها بالمبادئ والمذاهب الأجنبية ، أوقعهم على الجواهر العربية المفقود . . كانوا في هذه المرة ، كما كانوا منذ القدم هداة أنفسهم ومعلمي ذواتهم ، طفت من فورها خصائصهم فوق سطح الفكر اشراقة من إشراقات العقل الباطن أشبه ما تكون بالإلهام .

والكفر بالمبادئ الأجنبية يمثل الجانب السلبي من التفكير القوسى ، وتستغرق السلبية عادة وقتاً يقصر أو يطول حتى تتحول إلى فكر يعود إلى الصل الإيجابى .

ولكن العرب لم يعمروا بالمرحلة السلبية التي مرت بها الأمم الأخرى قبل أن تهتدى إلى الطريق . . ذلك لأن حياتهم في الآونة الأخيرة من تاريخهم كانت كلها سلباً ضخماً بلا إيجاب ، وكانت الدروس المستفادة من تاريخهم الحديث كافية للتعرف على كوامن العلل والوقوف على أهباب العلاج .

كانت الصحوة العربية إيجابية منذ لحظاتها الأولى . . كانت هوداً إلى بدء . . وارتداداً إلى أصالة . لم تتطلب بحثاً ، أو تنقياً ، أو استعارة ، أو اقتباساً من نظم الغير . كانت عزوفاً ونأيّاً وبعداً

عن كل ما هو غير عربي . . كانت استقاء من ذلك
الرصيد العربي الضخم في المبادئ والنظم والطرائق
المعاشية والقيم الإنسانية والأخلاق .

وأدرك العرب أن الحياة التي يريدون أن
يعيها ، لا بد أن تمتد لا محالة على ركيزتين
أساسيتين هما الأصالة والتطوير .

أما الأصالة فركيزة جذرية لا بد أن يرتكز
عليها البنيان العربي الجديد . . ذلك أن العرب فقدوا
ذواتهم عندما تخلقوا بغير أخلاقهم ، ولبسوا غير
أثوابهم ، ومارسوا أنماطاً من الحياة غير أنماطهم ،
واستعاروا من المبادئ والنظم ما لم يقس على طبائعهم ،
وما لم يتجاوب مع احتياجاتهم تجاوباً عقلياً وشعورياً ،
فعاشوا حياة صناعية ضالة ضاقت بها نفوسهم
واختنقت فيها أرواحهم ، شأن الذين يعيشون في
غير واقعهم التاريخي المتطور كارهين مكرهين .

أما التطوير فضرورة اقتضاها سير الزمن وتغير
الظروف والأحوال ، والعربي لا يتجاهل سنة
التطور ، لأن مطالبه في القرن العشرين تختلف عن



مطالبه في بداوة الجاهلية ، ومطالبه غداة بزوغ فجر
الإسلام ، ومطالبه في العصور الوسطى . . والعرب
هم الذين أنشأوا العلاقات الدبلوماسية ، وشجعوا
الوفادات ، وأعطوا مما لديهم علماً وثقافة وخلقاً
ونظماً ، وخرجوا بالقومية من نطاقها الجغرافي
المحدود إلى نطاقها الإنساني الفسيح ، وأدوا بذلك

دورهم في تطوير البشرية والتقدم الإنساني ، فكيف
بهم لا يؤمنون بالتغير والتبدل والارتقاء والتطوير ؟
واحتدى العرب إلى جوهرهم العربي المفقود .
وعلى أساس من الأصالة والتطوير كان البعث
العربي الجديد .

• • •

تمثلت القومية العربية في مجموعة من المعاني
والمبادئ التي عرفها العرب قبل أن يخط الإنسان
المتحدين معالم السلوك القومي في شكل مبادئ وقواعد
ونظريات . تمثلت في مبادئ الحرية الفردية والحرية
القبيلة وحرية الجماعة القومية قبل الإسلام . كما
تمثلت في وحدة العشيرة ووحدة القبيلة ووحدة
الجماعة القومية التي تبدت في مواجهة الفرس
والأحباش في وقت سابق على الإسلام . وتمثلت في
الحرية والوحدة طيلة حياة الدولة القومية التي أنشأها
العرب ونه بها ذكرهم في التاريخ .

تمثلت في الشورى منذ كان العرب بدوا
يدينون بحرية الرأي ويتجملون بالشجاعة في الجهر
به ، ويحاجون في الحق ، ويقنعون أو يقنعون .

وتمثلت في المساواة منذ كان اعتداد العربي
بقيمته الذاتية واعتزازه بوجوده ، وإحساسه بقيمته
في حياة الجماعة — بلا نظر إلى منزلة اجتماعية أو مال
أو سلطان ، ومنذ ساوى العرب في دولتهم الواسعة
بين الأجناس والألوان .

وتمثلت في الإخاء والمروءة والنجدة والمهبة
والتعاطف ، منذ كان العرب بداءة تصدر فعالهم عن
طبائعهم الباطنة ، وسجاياهم الموروثة ، ومنذ جعلوا
من هذه الخلال بعض البنود في دستورهم الأخلاقي
غير المسطور إبان حكمهم الطويل .

وتمثلت في الديمقراطية والاشتراكية والتعاونية
كما فهمها العرب الأوائل انتناساً بالرأي والشورى
والمشاركة في الخيرات وتعاوناً على البر ، قبل أن

تشرع للديمقراطية والاشتراكية والتعاونية نظم ومبادئ وقوانين .

وتمثلت في القيم الروحية العربية التي نأت بالعربي في كل العصور عن أن يكون أداة طيعة للمادة أو عبداً مسخراً لها ، يؤثر الحياة العزيزة في ظل قساوة العيش على الحياة الناعمة الوادعة في مجالات الاستعباد ، يبيت طاوى الحشا سغباً ، لا يفرط في كرامته ولا يبيع نفسه من أجل المادة ، وعرضها للشيطان .

وتمثلت في تحرير البشرية من غوائل البطش والقسر والفاقة وفي مناصرة الضعيف والانتصاف له من قاهره منذ أصبح العرب رسلاً للعدالة السياسية والاجتماعية ، يعلون في مجتمع العصور الوسطى قدر الإنسان .

وتمثلت في الإيمان بالحق الذي هو لها والواجب الذي هو عليها ، لا تفرط ولا تعلقو ، لا تحيد ولا تنحرف عن الجادة ولا تعرف التبعية والاستذلال .



هي جملة من الخصائص الفضلى ، تيمث من أغوار الوجدان العربي وسطاً معتدلاً لا يسرف ، ووزناً منضباً لا يختل ، ونمطاً فريداً لا يشبه نمط ، شاء ربك أن تكون كذلك حتى يستبين النور من الظلام ، ويتضح الحق من الباطل ، ويميز الطيب من الخبيث : وتهتدى البشرية وتناهى بجانبها من الزيف والضللال .

لقد جهد الفلاسفة الغربيون يفكرون ، منذ

نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن الذي يليه ، في الأسس والدعائم التي يمكن أن تنبني عليها الوحدة لجماعة تريد أن تنشئ كياناً قومياً مستقلاً يتمثل في وحدة سياسية قومية .

وكانت محصلة الفكر في ذلك لدى الألمان أن اللغة أو اللغة والجنس هما الأساس في الوحدة ، وكان يكفي عندهم أن تتكلم الجماعة لغة واحدة وأن تنتسب إلى دم واحد لتستطيع أن تكون أمة وتنشئ لهذه الأمة دولة قومية .

وكانت محصلته لدى الفرنسيين أن الإرادة المشتركة بين جماعة من الناس ، والمسطح السياسي الذي يمكن أن تمتد إليه الدولة هما الأساس في تكوين الأمة والوحدة والقومية .

وكانت محصلته لدى البريطانيين أن الدولة في اتساعها القائم واتساعها المنتظر هي وعاء الأمة وإطار القومية .

وكانت محصلته لدى الروس أن الأمة هي الجماعة المستقرة التي كونها التاريخ ، تجمع بين أفرادها اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين الفني الذي يتجلى في الثقافة المشتركة مع حق كل جماعة قومية في تقرير مصيرها بشرط ألا يعلو هذا الحق على النزعات الوحدوية التي تهدف إليها الاقتصاد الاشتراكي السوفيتي .

وكانت محصلته عند الأمريكيين شيئاً من إرادة الوجود الجماعي وحق الجماعة في تقرير المصير .

وكل تلك نظريات قاصرة ومغرضة ، يتبين قصورها في نقص الأسس وانتحالها وتزييفها ، فلا تكفي اللغة أو اللغة والجنس ، ولا يكفي الدين أو الدين والجنس ، ولا تكفي الدولة والمسطح السياسي التي تمتد إليه ، ولا تكفي الإرادة المشتركة بين جماعة من الناس - ولا يكفي هذا ولا ذاك ، لإقامة كيان قومي لأمة من الأمم ، لأن

الكيان القومى القوي الثابت يكتب وجوده وبقائه واستمراره من مجموعة من الدعائم والأسس والمقومات ، ليس الجنس والدين والدولة منها في شيء ، إذ ليس في الوجود أمة أفرادها جميعاً من جنس واحد ، وليس على وجه البسيطة أمة يدين أفرادها جميعاً بدين واحد ، ولا تصلح الدولة أساساً في الأمة ، لأن الدولة تكوين سياسى من صنع الساسة ، والأمة تكوين طبيعى من صنع الله .

ويكاد يلحس تعريف الروس للأمة لب الحقيقة وجوهرها ، ويضيف إلى التعريف رواء آخر حين يذكر حق الجماعة القومية في تقرير مصيرها ، ولكن هذا كله لم يلبث أن انهار عند التطبيق العملى والتحقيق الواقعى والتعريف منطبق إلى حد بالنسبة للقوميات المحلية في الجدهوريات السوفيتية ، وقد يكون صالحاً « للاستهلاك الداخلى » ، ولكنه كان عند « التصدير » يشكل خطراً داهماً على الفكرة القومية خارج النطاق السوفيتى . . . ، فعلى الرغم مما ذهب إليه التعريف الروسى من أن الشعب وحده في كل أمة هو الذى يملك الحق في تقرير مصيره ، وأن ليس لأية قوة أن تتدخل في حياة غيرها من الأمم بطريق من طرق القوة لتخريب عاداتها وأعرافها وانتقاص حقوقها والعلوان على مرافقها ومؤسساتها على الرغم من هذه الدعاوى المنسقة تزحف الشيوعية العالمية زحفاً متسارعاً يخترق حدود القوميات الأخرى ويغير عليها في مكانها ، ليذيبها في قومية المبدأ الشيوعى ، ويوقف في هذه المكان حرب الطبقات .

والإغراض واضح في نظرية الفرنسيين ، والبريطانيين في الأمة ، والنظرية عندهما وثيقة الصلة بمذهب الدولتين في الاستعمار ، صيغت هكذا عند هؤلاء وهؤلاء لتبرير التوسع الاستعماري عند الدولتين ، ينطوى خطرهما ويمكن في اعتبار الأمم التى دخلت في حوزة الفرنسيين أعضاء في الأمة الفرنسية وبلادها أجزاء من الوطن الفرنسى ، والأمم

التي دخلت في حوزة البريطانيين أعضاء في الأمة البريطانية وبلادها أجزاء من الوطن البريطانى .

والأمريكيون حديثو عهد بالصراع الاستعماري وهم يجرون وراء الاستعمار على غير طريقة الفرنسيين والبريطانيين . . . هؤلاء أدركوا أن عهد التوسع الاستعماري قد انقضى ، ورأوا بأعينهم تقلص الرقعة المستعمرة من العالم ، وشهدوا حركات التحرر قائمة على قدم وساق في كل مكان . . ومن ثم لم يدلفوا إلى المجال الاستعماري بدعوى أيديولوجية من نوع الدعاوى الزائفة التي دلف بها الفرنسيون والبريطانيون إلى هذا الميدان . وكانت لهم أساليب أخرى تفتت عنها أفكار الاحتكاريين والساسة الذين ساروا في ركب الاحتكارات ، وغلبت على نزوعهم في هذا المجال أساليب الإغراء المادى استغلالاً لحالة التخلف والفقر التي كان البريطانيون والفرنسيون يجناتها في البلدان التي نكبت باستعمارهم ، عرضوا المساعدات المادية والفنية طمعاً يصطادون به المنافع والموارد والمراكز الاستراتيجية ومناطق النفوذ .

هجزت الجماعات الأوروبية الحديثة ، وهي تحاول العثور على أسس تقيم عليها وحداتها السياسية وتبررها بناء قومياتها الخاصة ، من أن تجسد الدعائم الكافية والركائز الثابتة التي يعتمد عليها البناء القومى . . وفسرت كل جماعة مفهوم الأمة والقومية على النحو الذى يحقق أطماعها في التوسع والاستعمار ، وصدق بذلك القول بأن أخلاق الشعوب ترسم مذهبها الأيديولوجية وتخطط نوع سلوكها ونزوعها . وبدأ هزال النظريات الأوروبية في تحديد مدلول الأمة والقومية واضحاً في نقص المقومات وضعفها وانتحالها ، وفي تزييف المفاهيم واصطناعها لتبرير نوايا الغدر وأحكام أساليب العلوان .

وبحسب القومية العربية أن تنفرد بين قوميات العالم بجملة من الأسس والدعائم والمقومات ، يأخذ بعضها بحجرات بعض أركانها قويا متأسكا لينشئ القاعدة المتينة للكيان العربي القومى .

فعلى حين تلتبس القوميات الحديثة أسباب قيامها من ذريعة يعتورها الوهن أو أخرى يغلفها الضلال والزيف ، تقف القومية العربية شامخة ترتكز على أرض صلبة وتعتمد على عدد كاف من مقومات البناء القومى ، من وحدة الأرض « ووحدة التاريخ ، ووحدة اللغة والفكر والثقافة ، ووحدة العادات والتقاليد والأخلاق ، ووحدة المصالح المادية والمعنوية » والأخلاق ، ووحدة التصميم والعزم والتضال ، وإرادة الوجود الجماعى - كونها الطبيعة ، ووثقها التاريخ ودعّمها الاستقرار ، وقواها التفاعل والتجاوب ، فأصبحت وجوداً حياً ينبثقاً من وجدان عربى صاف ، لم يرسمها فكر

أيدىولوجى متفلسف ، ولم ينتحل أسبابها ومقوماتها داعية من دعاة السياسة ، أو قائد من قواد الفكر .

بحسب القومية العربية أن تكون أصيلة في وجودها ، كاملة في مكوناتها ، فريدة في أهدافها شاملة في مراميها ، سالمة في طبيعتها ، إنسانية في نزوعها ، صادقة في اتجاهاتها ، تشكل المثل الأعلى الأيدىولوجى في غير مازهو أو صلف أو كبرياء .

على غرارها قامت القوميات ، لأنها أسبق وجوداً من قوميات القرن التاسع عشر ، ومن معينها استقى الغرب المبادئ أشكالا خلعت من الجواهر ، ومسميات تجردت من المضامين ، فإن كان ثمة جوهر في قومية عربية فهو جوهر العدوان العاقى ، وإن كان ثمة مضمون فيها فهو مضمون الأنانية الباغية .

إبراهيم جمعه

لماذا الاشتراكية الديمقراطية ؟ :

من المقائد الفكرية التي يخدم حولها الجدل عقيدة الاشتراكية الديمقراطية . ولعل السبب كما يقول الملحق الأدبى التاميز « إن الكثيرين يجدون صعوبة في تعريف الاشتراكية الديمقراطية » .

ولكن مستر « جليس راديس » مؤلف أحدث كتاب أصدرته المكتبة العربية عن « الاشتراكية الديمقراطية » يدافع بجرارة وحمق عن هذه العقيدة ، ويذهب إلى أنها مذهب فكرى متميز . ومن ثم يفرد راديس صفحات كتابه ليبرهن على أن الاشتراكية الديمقراطية مستحولة ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، عن كثير من الانجازات الطيبة في عالمنا المعاصر . فهي في جوهرها تعنى تطبيق مبادئ الحرية والمساواة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

« متحيزة » إلى حد ما ، ومن المحتمل ألا يقتنع بما فيها إلا عدد قليل من القراء . ولكن الملحق الأدبى يقول إن « ميزة » هذا الكتاب الرئيسية تكن في أنه يطلّمنا على أنموذج مثالى للطريقة التي يفكر بها المثقفون الاشتراكيون « الذين يقفون في الوسط » ، من المشكلات السياسية . ومن ناحية أخرى يتميز هذا الكتاب بأنه يقدم في عدد قليل من الصفحات معلومات دقيقة عن نشأة الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا ومواقفها وسياساتها وانجازاتها . ثم يتناول المؤلف ما حققته الاشتراكية الديمقراطية في مجال التطبيق . ويتكلم عن التنظيمات الاشتراكية مثل النقابات والتماونيات . ويخلص المؤلف إلى رأى مفاده أن المشاكل الجديدة التي تواجه الدول المتقدمة لن تحلها سوى الاشتراكية .

وسمع ذلك ، فإن الملحق الأدبى يشير بعض « التحفظات » حول هذا الكتاب : منها مثلاً قوله إن هذه الدراسة قد تكون

ومن ثم فالكتاب ، كما يقول الملحق الأدبى ، يمد مدخلا للفكر الاشتراكى الديمقراطى الحديث .

لماذا اشتراكية عربية؟

دكتور علي النغلي



● إن وضوح الغاية في البناء الاشتراكي بالاضافة إلى أنه حاصم من الانحراف ، عزاء من آلام الجهد المبذول ، وحافز قوى على مزيد من الجهد البناء .

● لا ينبغي لأى اشتراكي أن ينحدر على منزلقات الجدول الفكرى إلى حيث يجد نفسه في مواقع أعداء الاشتراكية ، ولعل أقوى ضمان ضد هذا التزلق أن يكف بعض الاشتراكيين عن التمسب الأعمى لما يعتقدون أنه الصواب .

● إذا كنا متفقين على أن جوهر الاشتراكية هو إلغاء الاستغلال ، فلا بد من أن تتفق على أن إلغاء الاستعمار وإلغاء التيجرة هما إلغاء للاستغلال الرأسى ، مثلها في هذا مثل إلغاء سيطرة الرأسمالين على أدوات الإنتاج .

هي الغاية التي تتطلع إليها تلك الجماهير ، لا يضيرها تحت أي شعار تتحقق . وعندما يكون المنطلق إلى حياة الرخاء والحرية من نقطة متخلفة ، يكون من الحكمة ألا يضيع من الكادحين في البناء ، الوقت اللازم لإلقاء نظرة من الخارج على ما يبنون . فأولى بملك الوقت — مهما كان قصيراً — أن يصرف في سباق الزمان إلى التحرير الكامل أو الإنتاج الوفير أو التوزيع العادل . لا يهم المستضعفين في الأرض ، المتخلفين عن ركب الحضارة ، إلا أن تنحطم قيود حريتهم لتنتقل سواعدهم البناية تخلق الحياة الحرة خلقاً . ولن يفهم أعصب الحوار وأعمق الفلسفات وأضخم الكلمات مادامت قيودهم عينا ملموسا في أيديهم .

كل هذا حق ولكنه ليس الحق كله .

فن حق العاملين في الحقل الاشتراكي أنفسهم أن يعرفوا إلى أين تسعى جهودهم . من حقهم أن تلقى « بين الحين والحين ، نظرة على ما حققوا ليتأكدوا من أنهم على الطريق إلى غاياتهم ، لم ينحرف بهم الجهد المركز على الممارسة عما يرغبون . من حق الذين يتحملون متاعب الخلق الاشتراكي في بدايته أن يعرفوا ما هي تلك الاشتراكية التي اختاروا أن يدفعوا ثمن مولدها عملاً بالغ العناء . إن وضوح الغاية في البناء الاشتراكي بالاضافة إلى أنه حاصم من الانحراف ، جزاء من آلام الجهد المبذول ، وحافز قوى على مزيد من الجهد البناء .

المستقبل الاشتراكي

ليس ثمة من يقول لمن يبنون الاشتراكية تجربة أو تخطيطاً كفوا عن البناء إلى أن تشهدوا بأعينكم المستقبل الاشتراكي فتبينوا ماهيته . لا أحد يقول هذا لأن أحداً لن يدرك المستقبل الاشتراكي إلا إذا

ليس الحق كله ١

من أعصب المناقشات التي شغلت وتشغل المثقفين العرب ذلك الحوار القائم حول « الاشتراكية العربية » . إن الذين يجادلون في « الاشتراكية العربية » يقدمون بديلاً عنها « الطريق العربي إلى الاشتراكية » أو « التطبيق العربي للاشتراكية » . ويحتدم الحوار حتى يكاد ينبي بأن وراء الكلمات المختارة موضوعاً يتجاوز في أهميته وتعقيدته الكلمات البسيطة التي ترفع للدلالة عليه . وقد يبدو لكثير من الناس أن ذلك حوار عقيم لا ضرورة توجبه ولا فائدة من ورائه ، لأن العبرة — هكذا يقولون — بما يتحقق في الواقع من معالم الحياة الاشتراكية وليس بالعنوان الذي تصاغ الحياة تحته . وكثير من المتحاورين أنفسهم يلجئون إلى هذه الحجة للهروب من الحوار أو لتغطية عجزهم عن الرد ، فيسحقون الاجتهاد الفكري ويصفونه بالعقم والاستعلاء ، داعين إلى أن يكون الحديث في الاشتراكية مقصوراً على التجربة التي تمت كموضوع وحيد للتبرير أو النقد . على أي حال فسواء أكان وراء هذا القول تحيز للممارسة أو رغبة في الهروب ، فإن فيه بعضاً من الحق . الحق فيه أن تحرير الجماهير من الاستغلال أيما كانت صورته ، وبناء الحياة رخاء وحرية معا ،

في مواقع أعداء الاشتراكية . ولعل أقوى ضمان ضد هذا المزلق أن يكف بعض الاشتراكيين عن التمسب الأعمى لما يعتقدون أنه الصواب ، وألا يملقوا المستقبل كله على حافة فكرهم الياس حتى إذا سقطت أفكارهم سقط معها .

تطبيق عربي أم اشتراكية عربية ؟

وبعد ، أهى « طريق عربي إلى الاشتراكية » أم « تطبيق عربي للاشتراكية » أم هى « اشتراكية عربية » ؟

لننته من الصيغة الأولى فأنها ، لفرط ركاكتها ، تكاد أن تنهار بغير جهد . فنذ أن أسقطت التجارب الاشتراكية الصيغة التقليدية الأولى للبناء الاشتراكي (رأسمالية نامية - فتورة بروليتاريا - بقيادة الحزب الشيوعي) ، أصبح من المتفق عليه بين أغلب الاشتراكيين أن كل مجتمع يشق طريقه الخاص إلى الاشتراكية ، منطلقاً من ظروفه الخاصة متوسلاً الأسلوب الذى تحدده تلك الظروف . وبهذا أصبح لكل مجتمع طريقه الذى يحمل سماته . وأصبح للاشتراكية في الوطن العربي « طريق عربي » أياً كان مضمون تلك الاشتراكية . فحتى ما ننجزه في سبيل « الاشتراكية العربية » هو « الطريق العربي إلى الاشتراكية » . لا خلاف في سمة الطريق فأنها تحمل دائماً سمة المجتمع الذى ينطلق عليها إلى الاشتراكية . وعلى هذا فإن طرح « الطريق العربي إلى الاشتراكية » كبديل عن « الاشتراكية العربية » يتضمن خلطاً ساذجاً بين « الطريق العربي » الذى لا خلاف فيه وبين « الاشتراكية » التى يشر مضمونها الخلاف كله . فبعد الاتفاق على أننا على « الطريق العربي إلى الاشتراكية » يظل السؤال قائماً : ما هى تلك الاشتراكية التى نشق طريقنا العربي إليها ؟

كف عن التوقف على الطريق إليه . ولا أحد يقول للعاملين في بناء الحياة الاشتراكية لا تعجلوا حتى يبين كنه ما تعملون ، أهو « اشتراكية عربية » أم « تطبيق عربي للاشتراكية » ؟ لأن كل ما يحققه العمل الخلاق في حدود « الممكن » كسب يستحق ما بذل فيه من جهد حتى لو كان « ما يجب أن يكون » غير واضح المعالم وضوح اليقين . وبين « الممكن » وما « يجب أن يكون » فسحة يجب أن يملأها المثقفون بما يبذلونه من فكر ، هو نصيبهم في البناء الاشتراكي ذاته . إن مهمتهم أن يزيّدوا المستقبل وضوحاً . ذلك دورهم في حدود تخصصهم لا يعوقون الذين يبنون بسواعدهم ، بل يضيئون لهم الطريق ، ويوفرون لهم الجهد ، ويختصرون لهم فترة المعاناة ويثبتون في قلوبهم الثقة بالمستقبل ، لأنهم يحددون معالم المستقبل ذاته .

ذلك تقسيم العمل في البناء الاشتراكي . ونقسم العمل بين العاملين منهج تحقيق الغايات في كل مجال تتكاتف فيه الجهود في عمل جماعي . إذن ، فالذين يتحاورون في الفكر الاشتراكي يبنون . وليس للبنائين أن يضيق بعضهم بما يصنع البعض . أليس من كل حسب قدرته ؟

هذا المنطلق يقيم للحوار حداً لا يجوز تخطيه . إذ لما كان الحوار حول « الاشتراكية العربية » أو « التطبيق العربي للاشتراكية » حواراً بين اشتراكيين يسهمون به في البناء الاشتراكي فإن الذين يحق لهم أن يديروا الحوار أو يسهموا فيه يجب أولاً أن يكونوا اشتراكيين . ولما كان أحد لا يستطيع ، وليس من حقه ، أن يمنع أحداً من أن يقول ما يشاء ، فإن حد الحوار تحذير للاشتراكيين أنفسهم . أياً كان الرأي ، فإن على الاشتراكيين أن يفتنوا إلى أن خارج الساحة من يترصدون الأخطاء ليحيلوها شكاً في الاشتراكية ذاتها . لا ينبغي لأى اشتراكي أن ينمدر على منزقات الجدل الفكري إلى حيث يحصد نفسه

البديل الثاني عن « الاشتراكية العربية » هو « التطبيق العربي للاشتراكية » . وهي صيغة ثانية لذات الرأي الذى صاغه أصحابه أولاً ، وتزيد عنها أنها تتجاوز الإشارة إلى الاتجاه الاشتراكي لتشير إلى بدء البناء الاشتراكي ، حيث يتحقق في الواقع ما يشر الخلاف حول ما إذا كان تطبيقاً عربياً للاشتراكية أم اشتراكية عربية . ومع هذا فهي متفقة مع الصيغة الأولى في سلبيتها . فالتطبيق عربي لا شك فيه . ولكن هل هو تطبيق عربي « للاشتراكية العربية » أو تطبيق عربي « للاشتراكية » فقط مجردة من أية سمة مميزة ؟ وبهذا لا يتغير موقف الذين يطرحون « اشتراكية » مجردة من أية سمة مميزة في مواجهة الذين يطرحون « اشتراكية » مميزة بسمتها القومية .

يحدث عادة أن يضيق بعض الاشتراكيين بتلك السمة « القومية » فيضيفون إلى الاشتراكية التي يدعون إليها سمة « العلمية » ، لتكون إضافة باضافة ، هادفين من وراء هذا إلى أن يكون خيار الجماهير بين « الاشتراكية العلمية » و « الاشتراكية العربية » . وهي إضافة ذكية تتضمن الإبقاء بأن الاشتراكية العربية مجردة من سمة العلمية . وتلك تهمة لا شك في أن يضيق بها العرب الاشتراكيون . غير أنه عندما يصل الحوار إلى هذه « المكاشفة » يكون المتحاورون قد تجاوزوا مرحلة التستر بالألفاظ ليدخلوا - معاً - لب الموضوع .

ما هي الاشتراكية العلمية ؟

فأى تلك « الاشتراكية العلمية » . وهل هي شيء يختلف عن الاشتراكية العربية ؟
لتعبر « الاشتراكية العلمية » دلالة تاريخية

ينبغي أن نعرفها . ففي النصف الأول من القرن الماضي كانت أوروبا تعج بالاشتراكيين الذين هالم التخريب الرأسمالي لحياة العاملين في المؤسسات الرأسمالية . وقد كان كل منهم يحاول ما وسعه الجهد الفكري أو العمل أن يقف ضد تيار الرأسمالية الصاعد ، فعرفوا باسم الاشتراكيين . وذهب كل منهم ببرر وقفته تلك تبريراً منده خبرته الخاصة . واقترح كثير منهم حلولاً للمشكلات التي لمسوها كانت سمها الرئيسية أنها رددت أفعال لما لمسوه . كما حاول بعضهم أن يصوغ فكراً مجتمعات بديلة خالية من البؤس الذي يراه . وتساووا جميعاً في أن ما أبدعوه فكراً لم يكن محصلة بحث علمي ، فكانوا اشتراكيين خياليين أو مثاليين . وقد عرف تاريخ الفكر الاشتراكي من بين أولئك من كانوا أعمق أثراً من غيرهم مثل أوين وفورييه وسانسيمون .. الخ في مواجهة كل هؤلاء انتهج كارل ماركس منهج العلم في أبحاثه التي انتهت إلى ما نعرفه الآن باسم الاشتراكية الماركسية . ومنذ ذلك التاريخ أصبح للاشتراكية العلمية دلالة تاريخية . فهي ميزة تاريخية للاشتراكية الماركسية « وصفت بها لتمييزها عن الاتجاهات الاشتراكية السابقة عليها والمعاصرة لها . لذلك فهي صفة نسبية محضة . وأوجه الاختلاف التي ميزت الاشتراكية الماركسية عن تلك الاتجاهات وجعلتها جديرة بهذه الصفة أنها لم تضع تخطيطاً عاطفياً لعالم اشتراكي . لم تكن ماركس مدينة فاعلة كذلك المدن التي حاول أغلب الاشتراكيين أن يضموا مشروعات لها والتي عرفت باسم « المدن الفاضلة » أو « المدن المثالية » . لم يكن ماركس أن يبتدع عالماً لا يتطور له بل كان هم أن يلاحظ تطور المجتمعات الانسانية وأن يستنبط من ملاحظاته القوانين التي تحكم ذلك التطور ، وأن يستعمل تلك القوانين لمعرفة اتجاه التطور ونتائجه . وهو تفكير مجرد من العاطفة كما نرى ، وأبعد ما يكون عن الأحلام حتى لو كانت أحلاماً اشتراكية . إنه تفكير كان ماركس



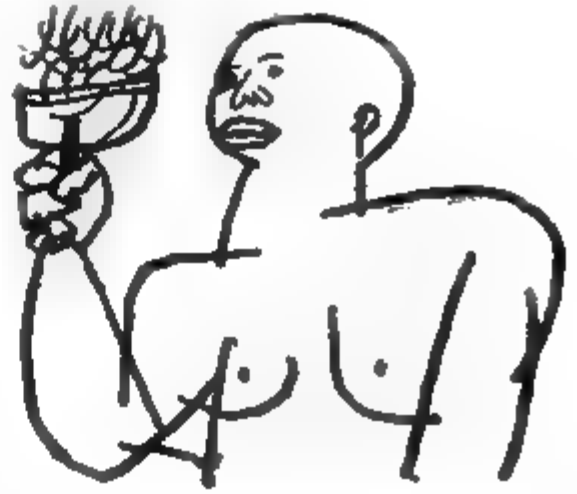
فصل انتهجه في الحقل الاشتراكي ، لهذا كان عدلا
أن يقال عن اشتراكية ماركس أنها اشتراكية علمية
لتفترق بذلك عن الاشتراكيات التي كانت مجرد
تصور أو تجسيد لرغبات أسعابها وأمانهم دون
قاعدة من البحث العلمي .

أما الآن فقد أصبح المنهج العلمي في البحث قاعدة
البحث في أي علم وبالتالي لم يعد ميزة بتفرد بها
الاشتراكيون أو الماركسيون . ولكنه لم يكن كذلك
يوم أن انتهجه ماركس . وتأكيذاً لفضله كرائد
استحق أن يميز عن معاصريه بأن اشتراكيته كانت
اشتراكية علمية . هذا هو كل المدلول الحقيقي
لشعار « الاشتراكية الماركسية العلمية » . وليس له
مدلول أبعد من هذا . فهو لا يعني إطلاقاً أن
الملاحظات التي جمعها ماركس كانت دقيقة حقاً ،
ولا أن القوانين التي استنبطها كانت محكمة تماماً ،
ولا أن النتائج التي وصل إليها كانت صحيحة مطلقاً .
كما لا يعني أن الاشتراكية الماركسية ، أي الحصيلة
الموضوعية للدراسة ماركس ، هي كل ما يمكن
أن يصل إليه البحث العلمي في ميدان الاشتراكية .

وآية هذا أن التجربة الاشتراكية قد أسقطت
كثيراً من أسس تلك الحصيلة الموضوعية . فلم يعد
لازماً مثلاً - أن تنمو الرأسمالية حتى تتفجر
المتناقضات لكي تقوم الثورة الاشتراكية ، ولم يعد
لازماً أن ينتظم العمال في طبقة مقاتلة لإلغاء الملكية
الخاصة لأدوات الإنتاج ، بل لم يعد لازماً أن تلغى
الملكية الخاصة في بعض فروع الإنتاج (الزراعة)
لإلغاء الاستغلال كما يقولون الآن في الاتحاد
السوفييتي :

من هذا يتضح أن للاشتراكية العلمية دلالتين :
فهي تسمى « الاشتراكية الماركسية » إذا أخذت على
دلائلها التاريخية . كما تسمى أيضاً انتهج العلم سبيل
إلى الاشتراكية على المستوى الفكري والسياسي .
وطبيعي أننا نتوقع من الذين يقولون عن الحياة التي
نصنعها أنها تطبق عربي للاشتراكية العلمية ، أن

يبينوا على أي وجه يطلقون ما يقولون ، أيعنون بها
« الاشتراكية الماركسية » أم انتهج العلم أسلوباً في
البناء الاشتراكي ؟ وإذا كنا نتوقع هذا فلأن
الانحلاص في القول مفروض حتى يثبت العكس ؟
ولأن الاشتراكيين يتحدثون باسم الجماهير وإليهم ،
ومن حق الجماهير عليهم أن يبينوا ما يقولون ؟
ولا زلنا نذكر كيف طلب ممثلو الجماهير في الهيئة
البرلمانية ذلك الإيضاح لتعبير « الاشتراكية العلمية »
الذي ورد في الميثاق ، فأعلن عليهم في وضوح
قاطع : أنه يعني انتهج العلم ولا يعني الاشتراكية
الماركسية .



جوهر الاشتراكية واحد

لكن هناك نفرأ يرفضون « الاشتراكية العربية » . ولهم في هذا منطق يستحق أن يناقش لأن إخلاصه لا شك فيه . يقولون :

إن رفع شعار « الاشتراكية العربية » إما أن يكون مستنداً إلى تعصب قومي يبحث عن الامتياز حتى في ميدان الاشتراكية ، وإما أن يكون رد فعل خائف للشيوعية . فإن كانت الأولى فهي تشويه للاشتراكية التي ترفض التعصب والاستعلاء . وإن كانت الثانية فليس للاشتراكيين العرب أن يصوغوا أفكارهم كما لو كانت الوجه السلبى للشيوعية . لا ينبغي أن يدفعهم الخوف من التكتيك الشيوعي إلى مناهضته باختلاق ما يسمونه « الاشتراكية العربية » فيثيرون بهذا الاختلاق بلبلة في أذهان الجماهير . إن مناهضته — إن أرادوا — تكون بالفكر الأصيل المفتوح على كل التجارب غير المتعصب لها أو ضدها خاصة وأن خطر الشوفانية (الأوهام) لا يقل عن خطر الشيوعية . لهذا يكفى — في رأيهم — أن تكون لنا الاشتراكية بدون تمييز قومي . وإن شئنا فهي اشتراكية علمية بدون خوف من أن تؤخذ على أنها اشتراكية ماركسية . ذلك أن جوهر الاشتراكية واحد : إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان : والإنسان هو الإنسان سواء أكان عربياً

أم غير عربي . فإذا كنا نتجه إلى إلغاء الاستغلال في الوطن العربي فنحن على « الطريق العربي إلى الاشتراكية » ، وإن كنا قد بدأنا في إلغائه فذلك « تطبيق عربي للاشتراكية » ، وعندما نلغيه نكون قد أدركنا « الاشتراكية » . هكذا بدون تعقيد أو خوف أو سفسطة :

لا يستطيع إنسان مخلص أن يتجاهل ما في هذا المنطق من قوة مخلفة ، وبحملنا هذا الإخلاص المتبادل على أن تبقى الحوار متصلاً إلى أن يبين وجه الحق . فلنحاول :

أما أن الإصرار على السمة القومية للاشتراكية قد يكون مستنداً إلى تعصب قومي فهو فرض غير قائم . قد تنقلب القومية شوفانية ، ولكن عندما نكون القومية سمة للاشتراكية فإن المدلول الأصيل للاشتراكية ينفي مظنة أى تعصب قومي : وأخشى ما نخشاه أن يكون الخوف من الشوفانية قد أدى ببعض منا إلى أن نخجل من قوميتنا ، فيخشى إن رفعها شعاراً لتطوره الاجتماعى أن يتهم بالتعصب . وهو موقف يتطوى على انحلال قومي هو رد الفعل المتطرف للشوفانية المتطرفة . إنما العبرة بما إذا كانت السمة القومية تدل على مضمون حقيقى متميز قومياً أم لا وذلك ما ستراه بعد قليل :

المهم الآن ألا نخجل من قوميتنا ولا نسقطها غشى الاتهام بالتعصب فإن لنا في الاشتراكية التى نسيها بالعربية ونقيمها على أسس قومية حجة قائمة على أننا نرفض التعصب والاستعلاء .

ليس مرجع الأمر — أيضاً — الخوف من الشيوعية ، بل إن مرد الإصرار على « الاشتراكية العربية » احترام الجماهير والحفاظ على ثقمتها بالمستقبل الاشتراكى . فليس من المقبول أن تؤخذ الجماهير خلسة فيقال لها أن اشتراكيئنا تنبع من واقعنا ونقوم على أساس من تراثنا الدينى والروحى ، وتشكل

مرحلة متقدمة من حضارتنا القومية ، ثم تكتشف الجواهر أن كل هذا كان نفاقاً مرحلياً . وبعد مرحلة أو مرحلتين تصبح الاشتراكية العلمية ماركسية : شيوعية ، مجردة تماماً — بل معادية — لكل تراث ديني أو روحي أو قومي . وليس من المقبول أن يكون بعضنا على علم بتلك السلسلة ثم لا يقطع الطريق على المختلفين باصراره على أن يسم الاشتراكية بسمها العربية تعبيراً في كلمة واحدة عن ذلك التراث الديني والروحي والقومي الذي لا يستطيع أحد أن ينكره في مرحلة البداية . إنه الولاء للجواهر وليس الخوف من الشيوعية هو الذي يدعونا إلى القول باشتراكية عربية ، بدل القول باشتراكية تجي مجرد تطبيق لاشتراكية عامة تشملنا كما تشمل سوانا .

أما أن لنا الاشتراكية فلنا الاشتراكية . وحق ما يقولون : إن جوهر الاشتراكية واحد هو إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان . وحق أن الإنسان هو الإنسان سواء أكان عربياً أم غير عربي . ولكن عندما نريد أن نعبّر عن أولئك النماذج من بني الإنسان الذين ينتمون إلى الأمة العربية أليس من الأصديق دلالة أن نقول « العرب » مجرد التمييز ، حتى لا ينصرف قولنا إلى نماذج أخرى من بني الإنسان أيضاً تنتمي إلى الأمة الفرنسية أو الأمة الصينية . لا شك في أنه أصديق دلالة لأنه أكثر تحديداً وإن كان مجرد تمييز لا امتياز فيه . غير أنه ليس تمييزاً شكلياً يمكن إسقاطه ، بل هو تمييز ينطوي على مضمون بالغ العمق هو ذاته الذي يجعلنا حريصين على أن نضيف كلمة « عربي » إلى كلمة « إنسان » . فالإنسان العربي يعني بالإضافة إلى أنه إنسان انتهاءه إلى أمة خاصة ذات تكوين خاص وتراث حضاري خاص وطوراجتماعي خاص ونمو اقتصادي خاص وظروف خاصة ، تطرح

مشكلات خاصة : الخ . إذن فنحن نضيف السمة القومية للدلالة على مضمون متميز — وليس ممتازاً — ليسهل علينا بعد هذا أن نعرف ما ينطوي عليه هذا المضمون من مشكلات وما يستلزمه من حلول لا بد أن تكون متميزة — وليست ممتازة — عن المضمون الذي يشير إليه اسم أمة أخرى . ولا يعني هذا أن نصد أنفسنا عن خبرات الأمم الأخرى ، بل هي منبع خصب لخبرتنا الذاتية . كما لا يعني هذا إطلاقاً أننا لسنا أمة من بني الإنسان . وإذا كان مفهوم الأمة ذا جوهر واحد ، فنحن النموذج العربي من الأمم . وميزة هذا التحديد أنه يمكننا من معرفة أكثر دقة بطبيعة مشكلاتنا وطريقة حلها بأقل قدر من العناء .

الجوهر الفردي للاشتراكية

والغريب أن الذين ينغرون من « الاشتراكية العربية » يضيفون السمة القومية إلى الموضوعات الأخرى التي يخوضون فيها . فمع أن جوهر الأدب واحد وجوهر الفن واحد وقوانين الهندسة واحدة ... الخ . فانهم لا يضيفون بدلالة « الأدب العربي » و « الفن العربي » و « الطراز العربي » في العساة ... الخ . ثم يضيفون بعد هذا « بالاشتراكية العربية » ويحتجون بأن جوهر الاشتراكية واحد أليس هذا غريباً ؟

ومع هذا لتأمل معاً — مع بعض العمق وبعض الصبر — ذلك الجوهر الفردي للاشتراكية . إنه إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان . ولنتفق — حتى لا يطول الحوار — على أن المستغلين هم الرأسماليون وأن ضحايا الاستغلال هم جماهير الشعب العاملة وأن استغلال أولئك لهؤلاء هو الموضوع الذي يكافح الاشتراكيون من أجل إلغائه وتستعير منه الاشتراكية جوهرها .

ولكن ما هو موضوع الاستغلال ؟ كيف يستغل الرأسماليون جماهير الشعب العاملة ؟

للماركسيين نظرية صارمة في هذا : موضوع الاستغلال الرأسمالي هو ذلك الفائض من قيمة السلعة الذي يمثل بالنسبة إلى العامل على أدوات الإنتاج جهداً من غير أجر ، بعد أن يكون قد وفي عملاً يساوي أجره ، ويمثل بالنسبة إلى الرأسمالي دخلاً بدون عمل يحصل عليه لأنه مالك لأدوات الإنتاج ملكية خاصة . وعلى هذا يكون مضمون الاشتراكية إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج .

إنه ذات موضوع الاستغلال الذي عرفه ماركس في أوروبا الغربية منذ قرن ولم يعرف غيره .

ونحن نقول إن خبرة قرن من الزمان وما طرحه العالم الثالث أخيراً من مشكلات علمتنا أن الاستغلال الرأسمالي غير مقصور على هذا الموضوع وإن كان استغلال الرأسماليين للعاملين على أدوات الإنتاج أحد موضوعاته . وما دمنا نبحث عن الاستغلال لنلغيه ونزعم في الوقت ذاته أن اشتراكيّتنا مفتوحة على كل التجارب فانا نستطيع بسهولة أن نضيف إلى هذا



الموضوع موضوعات أخرى عرفناها من تجارب الشعوب وتجاربنا الخاصة . لقد عرفنا مثلاً أن الرأسمالية العالمية لم تكف باستغلال العاملين على أدوات الإنتاج في أوروبا ، بل فرضت إرادتها المستقلة على قارات وشعوب بأكملها باسم الاستثمار . شعوب من ملايين البشر في أفريقيا وآسيا وأمريكا هرستم أدوات الإنتاج الرأسمالي قبل أن تكون أجور العاملين الأوربيين على أدوات الإنتاج وساعات عملهم وفائض قيمته ، مشكلة شعوب استغلت حتى العبودية وقبل العبودية أخذ استغلالها شكل حرمانها من بناء وتملك أدوات الإنتاج مصدر الاستغلال الوحيد في الاشتراكية الماركسية . ونضيف مثلاً آخر أن الرأسمالية المستغلة قد مزقت أنما موحدة واصطنعت عليها دولا تيسر لها الاستيلاء على مصادر الإنتاج وتسخر لها جهد العاملين وتلك صورة للاستغلال الرأسمالي عرفها العالم الثالث ولم نعرفها أوروبا .

فاذا كنا متفقين على أن جوهر الاشتراكية هو إلغاء الاستغلال فلا بد من أن نتفق على أن إلغاء الاستثمار وإلغاء التجزئة هما إلغاء للاستغلال الرأسمالي ، مثلهما في هذا مثل إلغاء سيطرة الرأسماليين على أدوات الإنتاج . ولما لم تكن كل الأمم مستعمرة ولا كلها مجزأة ولا كلها تملك أدوات إنتاج صناعي ، فإن المضمون الاشتراكي يتميز تبعاً لتمييز مشكلات كل أمة ونوع الاستغلال الذي تعانيه . بهذا تتميز الاشتراكية على أساس قومي وتصبح لكل أمة اشتراكيّتها الخاصة التي تنبثق من واقعها وإن ظلت كل أنواع الاشتراكيّات تابعة لجنس واحد هو إلغاء الاستغلال . كما يتميز الإنسان العربي وإن ظل فرداً من بني الإنسان .

إنها خلاصة التجربة الاشتراكية منذ ماركس حتى الآن ، التي أصبحت ، بعيداً عن السفسطة الأكاديمية ، ممزاً للبناء الاشتراكي في العالم الثالث ونواة نظريته الاشتراكية .

ونحن العرب من العالم الثالث . وقد كنا ولا نزال ضحايا الاستغلال الرأسمالي وإن كانت حصيلتنا من مشكلاته أوفر عدداً وأكثر تنوعاً . فالرأسمالية الغربية المستغلة هي التي تفرض على أجزاء من الوطن العربي الاحتلال السافر لتستغلها أرضاً وبشراً ، وهي التي مزقت أمتنا دولاً لتضمن بالتجزئة أقصى حدود الاستغلال ، وهي التي تستولي على مصادر إنتاجنا استغلالاً مباشراً ، وهي التي تسخر أبناء شعبنا استغلالاً لعمله الخلاق . وهي التي تتخذ من الرجعية أدوات لاستغلالنا وتمنعها الفتات منه . وهي التي زرعت في قلب وطننا إسرائيل لتبديد طاقتنا فلا نتحرر من الاستغلال . . الخ .

إن الاستغلال الرأسمالي هو « جوهر » كل هذه المشكلات التي نعاني منها . أفلا يعني إلغاء الاستغلال في الوطن العربي إلغاء الاستعمار وإلغاء التجزئة وإلغاء الرجعية وإلغاء إسرائيل بالإضافة إلى إلغاء استغلال الإنسان العربي لأخيه الإنسان العربي الذي يعمل على أدوات الإنتاج المملوكة للأول ملكية خاصة أينما وجدت تلك الملكية المستغلة ؟ وإذا كان ذلك كذلك أفلا تعني الاشتراكية في الوطن العربي التي هي في جوهرها إلغاء للاستغلال – إلغاء الاستعمار بالتحرر وإلغاء التجزئة بالوحدة وإلغاء الاستغلال الاقتصادي الداخلي بسيطرة المجتمع على أدوات الإنتاج ؟ ألا تتميز – ولا تمتاز – الاشتراكية في الوطن العربي موضوعياً عن الاشتراكية السوفيتية حيث لا استعمار ولا تجزئة ولا استغلال اقتصادي وعن الاشتراكية الفرنسية حيث الاستغلال الاقتصادي بدون استعمار أو تجزئة . . الخ ؟

كيف إذن نعبّر عن هذا التمييز في المضمون الاشتراكي ؟

إننا نعبّر عنه « بالاشتراكية العربية » . نصيف

إلى الاشتراكية التي هي في جوهرها إلغاء للاستغلال سميتها القومية . لا نعصباً ولا خوفاً ولا تعصبداً ولا سفسطة ، ولكن لنشير بكلمة واحدة إلى مضمون المشكلات التي كانت نصيب هذه الأمة من الاستغلال الرأسمالي . لنحدد الغايات التي نناضل من أجلها . لنحدد ساحات المعارك التي نخوضها في سبيل تحرير الجماهير العربية العاملة من الاستغلال . لنظهر النضال الاشتراكي من وهم النصر النهائي لجرد أن استطاع الاشتراكيون الدرب أن يفرضوا سيطرة الشعب على أدوات الإنتاج في أحد الأقطار العربية أو في بعضها . ثم لنحدد العلاقات المتبادلة بين المضامين التي تمارس فيها الرأسمالية العالمية استغلالها لنا نتمكننا – ونحن نزعج انتباه العلم – أن نخطط اشتراكيتنا على وجه متكامل يغطي المشكلات المتكاملة للاستغلال الرأسمالي . لنقول للجماهير العربية العاملة إن الاشتراكية التي اختاروا أن يدفعوا ثمن مولدها عملاً بالغ العناء هي حياة مطهرة – لا من القهر الاقتصادي المحلي فحسب – بل مطهرة أيضاً من الاحتلال والاستعمار والتجزئة . لنعرف الجماهير العربية العاملة منذ الآن أن النضال من أجل الحرية والوحدة هو في الوقت ذاته نضال من أجل التحرر من الاستغلال ، لأنه نضال من أجل « الاشتراكية العربية » بكل ما يعنيه هذا التعبير من مضامين اقتصادية واجتماعية وسياسية .

إننا لا نصر على « الاشتراكية العربية » استعلاء قومياً ، ولكن لنحدد أبعاد همومنا وأعماقها ، وهل يستعلي إنسان بهوم أمته ؟

تلك بعض الإجابة عن السؤال الذي اخترناه عنواناً : لماذا اشتراكية عربية . . . ؟ والبعض الآخر ميدان مفتوح للاجتهاد الفكري الخلاق بشرط أن يكون المجتهدون اشتراكيين .

على التغلبي



سومرست موم شيخ الأدباء المعاصرين

عن أبي أدهم

● رأى الشقاء والخوف واليأس كما رأى
الصبر والاحتمال والتعلق بالآمال ، وأدرك أن
الشقاء لا يشرف الإنسان على النوم ويسمو به ،
بل إنه على التقيض قد يستذله ويهوى به إلى
الدرك الأسفل .

● وقد كان ناجماً محظوظاً ، ولكنى أعتقد
أنه برغم ما بلغ من مكانة وجمع من ثروة لم يكن
سعيداً . فقد كانت نظرته إلى الحياة يغلب عليها
النزعة التشاؤمية . وقد اعترف بأنه لم يجرب في
حياته أسى أنواع السعادة وهى مجازاة الحب
بالحب .

● موم كاتب موهوب في أسلوب الرد ،
وموهوب في طريقة إعداد العقدة ، وواضح في
رواياته وتقصصه وأقصوصاته . إنه قد درس كثيراً
وفكر طويلاً لإنماء مواهبه وشحن ملكاته ، حتى
ملك عنان الصنعة وأصبح يضارع في فنه أكبر
أساتذة الرواية وكتاب القصة والأقصوصة .

● وكان ينطوى على الاحترام لأديان الشرق بوجه
خاص . وقد أكتسبت الشكوك التى ساورته نوعاً
من الاعتدال والترفق في إصدار الأحكام ، تضاف
به من التعصب الذمى ، وجعله يقف من مختلف
العقائد والمذاهب والتقاليد موقف المشاهد النزيه
والحكم العادل .

عليه النجاح أمره ، ويطير بلبه ، ويفقده توازنه ،
 فلم تتغير نظرتي إلى الحياة ، ولم يتعرف عن قول
 ما يعتقد أنه الحق ، ولم يحاول أن يزخرف الطبيعة
 الإنسانية ، أو يعمل على تجميل صورتها والإغضاء
 عن عيوبها « ونواحي ضعفها ونهايتها ، فهو
 لا يتكلف لإرضاء القارئ ، ولا يتملق مشاعره ،
 وإنما يعتمد إلى تصوير الطبيعة البشرية بغير تنميق
 ولا تزويق في صراحة ووضوح ، ودقة بالغة ،
 وهو يكره الغموض الذي يحاول أن يوهم القارئ
 بالتظاهر بالعمق ، وإيهامه بأن وراء الأكمة ما وراءها ،
 ولا يصطنع البلاغة المدلوبة ، والعبارات الطنانة
 والقوالب البالية ، ومع ذلك كثر قراؤه والمعجبون
 بأدبه برغم محاولة بعض النقاد انتقاص أدبه ، والنيل
 من شخصيته ، واتهامه بالاسراف في النزعة
 الكليية ، والخط من قيمة الطبيعة الإنسانية ، وقد
 يعجب الإنسان من نجاح هذا الكاتب الذي لا يداهن
 ولا ينافق ولا يترضى أهواء قرائه ، ويقرر الحقيقة
 كما يراها واضحة جليلة ، ولا يخدع القارئ
 بالتهويل البلاغية ، وقد استخلص بعض النقاد من
 إقبال القراء على التهام كتب موم أنه لا بد أن يكون
 كاتباً موقوت الشهرة ، سرعان ما يتزحزح عن
 مكانته ، ويزول تأثيره ، ويبطل سحره ، ونجاح
 الكاتب في رأى أمثال هؤلاء النقاد محسوب عليه ،
 وما دام الجمهور قد أقبل على كتبه فهذا عندهم
 كاف في الدلالة على سطحيته وتفاهته !

بين المعرفة والموهبة

وموم يعرف عن الأدب والفن والفلسفة أكثر
 مما يعلم الكثيرون من نقاده المتعاليين ، وكتابه المسمى
 « الخلاصة » والمقدمات التي صدر بها بعض رواياته
 وأفصوصاته تدل على معرفة واسعة بأدب النقد
 وأدب الخلق ، وبها ملاحظات ونظرات في طريقة
 موباسان وأسلوب تشيكوف جديرة بالتقدير
 والدراسة .

وموم يحسن سرد القصة ، ويجيد إعداد العقدة ،

في خلال شهر ديسمبر الماضي قضى نحبه الكاتب
 البريطاني الكبير وليام سمرست موم ، أحد شيوخ
 الأدب العالمي ، ومشاهير الكتاب المعاصرين ، وقد
 كان من الكتاب الناجحين الموفقين ، لا يكاد يظهر
 له كتاب حتى تتلففه الأبدى ويقبل عليه القراء في
 شوق ولهفة ، لأنه كان يعرف كيف يخلب القارئ
 ويستهو به ويرغمه على متابعته والعناية بنتاجه ،
 وللنجاح في الأدب مزاياه وحسناته ، وله كذلك عيوبه
 ومساوئه ومثوليته وتبعاته ، ولكن مهما يكن من
 الأمر فإن احتمال شدائد النجاح أهون من تجرع مرارة
 الاخفاق ، وموم يعد في طليعة الكتاب الناجحين
 الذين لم يشقوا كثيراً في شق طريقهم إلى الشهرة
 وبلوغ المرتبة السامية في عالم التأليف الفني ، ودرت
 عليهم مؤلفاتهم المال الكثير ، حتى استطاع أن
 يتقلب في أنحاء المعمورة ، ويقوم برحلات شتى ،
 ويعيش عيشة الأمراء الأثرياء والسادة المترفين ،
 ويقتني قصراً فخماً على شاطئ الريفييرا الفرنسية
 يملؤه بفانخر الرياش والتحف الثمينة النادرة ،
 ولكن الرجل برغم نجاحه العظيم وثرائه الجم ، قد
 احتفظ بأمانة الفنان المخلص لفنه ، والذي لم يفد

وذلك يستأثر بالصفات قارئة وجذب اهتمامه ،
ويضطره إلى الإصغاء ، وهي موهبة طبيعية ،
وهناك نظريات وآراء في صناعة القصة وبناء الرواية ،
ولكن هذه الآراء والنظريات لا تجلب إن لم يكن
هناك معين من الطبع ، واستجابة من الاستعداد .

وموم كاتب موهوب في أسلوب السرد ، وموهوب
في طريقة إعداد المقدمة ، وواضح في رواياته وقصصه
واقصصاته . إنه قد درس كثيراً وفكر طويلاً لإنهاء
مواهبه وشحن ملكاته حتى ملك عنان الصنعة ،
وأصبح يضارع في فنه أكبر أساتذة الرواية وكاتب
القصة والأقصوصة ، وأشد النقاد تحاملاً
على موم لم يستطيعوا أن ينكروا عليه
اكتمال فنه وبراعة صناعته ، وهو من هؤلاء
الكاتب الذين يعملون الروية ويحيلون الفكر قبل أن
يكتبوا ، فهو لا يرنجل ولا يسترسل طوع
الخاطر وحسب وحى البديهة ، ويشعر قارئه أنه قبل
أن يمسك بالقلم كانت الصورة قد ارتسمت في ذهنه
ووضحت معالمها لرويته الداخلية ، وعرف ما يريد
الاتجاه إليه ، وهناك مع ذلك تفاوت في بعض
قصصه ورواياته مع كثرة تجويده وإحكام نثره ،
والسبب في ذلك أن بعضها كان أكثر استجابة
لمشاعره وأشد إثارة لاهتماماته من بعضها الآخر ، وقد
وسعت الأسفار والرحلات التي قام بها آفاق نفسه ،
وأمدته بطائفة من التجارب والمعلومات والأخبار
التي عرف كيف يستغلها في ابتكار القصص ووضع
الروايات ، وقد زار مختلف البلاد الأوروبية وطوف
في أنحاء المحيط الهادئ وجزر الملايو والصين ،
وعمل في أثناء الحرب الكبرى الأولى في المستشفيات
والخبايا السرية وخالف ضروباً مختلفة من الناس
في بيئات متباينة ، ومكنه ذلك من معرفة أعماق شتى
من النفوس البشرية فرواياته من أجل ذلك روايات رجل
خبر الناس ، وعرف الدنيا ، ولم تقتصر حياته
على الاطلاع في الكتب والدراسة بين الخابر والفقار .

وهو يقول عن نفسه في صراحة متواضعة : « واهبي
الطبيعية ليست باهرة ، ولكن في خلقي صرامة
خاصة مكنتني من أن أستكمل ما يتقضى وأستدرك
عيوبني ، وقد رزقت حسن الفهم ، ومعظم الناس
لا يستطيعون أن يروا شيئاً ، ولكنني أستطيع أن
أرى في وضوح شديد ما يكون جزءاً من أنفي ،
وأعظم الكتاب يستطيع بصرهم أن يخترق آجر الحائط
ولكن بصري ليس لها هذه القوة من النفاذ » ونرى
من ذلك أن موم متواضع في تقدير مواهبه ، ولكنه في
الوقت نفسه شديد الاعتزاز بخلقه لأن رؤيتنا لما هو
أمام أنفنا متوقفة على الناحية التي نوجه إليها نظرنا ،
وأعظم الكتاب لا يستطيع بصره أن يخترق الحائط
ولكنه يختلف عن بقية الناس في أنه يرفض أن يقيم
أمام بصره الحائط ، ويقول عنه الكاتب النقاد
الروائي ١٠٨ . بيتس في كتابه عن القصة القصيرة
الحديثة : « من سوء الحظ أن موم برغم جودة نظره
وصحة رأيه وخلوه من الغرض وقدرته على تشخيص
الضعف الإنساني وتساميه على النزعات القومية
تنقصه صفة عظيمة جداً وبالغة الأهمية ، وقد كان
تشيكوف وموباسان اللذان زعم موم أنه يرى بينهما
الكثير من وجوه الاختلاف متشابهين في تلك الصفة
على الأقل ، قوم ينقصه العطف ، وليس له قلب ،
ويخالج الإنسان الشعور بأنه يستعمل في مكان القلب
آلة دقاقة ، وأظن أن هذا هو الذي يشعرنا مراراً
بهوان شأن مؤلفاته ، ويقوى من هذا الشعور شيء
آخر غير ذلك ، فقد حذق موم فن السخرية ،
وجعله ذلك يظن خطأ أنه كلبى النزعة ، ولكن في
مؤلفات موم وبخاصة في أقصوصاته ما يكفي من
الأدلة على أن موم الكلبى النزعة دثار يخفي وراءه
موم الرقيق العاطفة ، وكلية موم لا تثبت للامتحان
وتتكشف عن رجل يخشى الاطمئنان إلى عواطفه
الحقيقية ويتحاشى إظهارها » .

حياته مادة لرواياته

وموم ينتمي إلى أسرة إيرلندية الأصل من السلالة السلتيّة ، وقد هاجرت منذ قرون من أيرلندا إلى مقاطعة وستمورلاند بإنجلترا ، وزكت أحوالها ، وتوطدت مكانتها ، وظهر منها سادة من ملاك الأرض وهوظفون تسنموا المناصب العالية ، وحينما تعرض جده الأعلى لخسائر مالية فادحة في أثناء الحروب النابليونية أرسل نجله إلى لندن للدراسة القانون ، وأصبح روبرت أرماند موم محامياً بارزاً معروف المكانة ، ومؤلفاً لطائفة من الكتب القانونية . وكان إلى جانب ذلك يعنى بالأدب والفن ، وكان عضواً عاملاً في «جمعية القانون» وأحدموسسها ، وقد قدمت له الجمعية تقديراً لخدماته فيلا أبيض ضخماً مصنوعاً من الفضة ظلت أسرة موم محتفظة به أكثر من ثمانين عاماً ، وقد احترف ابنه - واسمه كذلك روبرت أرماند موم - حرفة المحاماة ولكنه لم يبلغ فيها مبلغ والده ، ولم يركز جهده كله في القانون ومال إلى الاستمتاع بالأسفار والرحلات والفن والمجتمع ، وقد زار آسيا الصغرى وإفريقية وجمع مكتبة ضخمة ، وعين بعد سنة ١٨٥٠ مستشاراً قانونياً للسفارة البريطانية في باريس ، وظل شاغلاً هذا المنصب حين وفاته في سنة ١٨٨٤ ، وكان معروفاً عند الجالية الإنجليزية المقيمة في باريس ، وكان هو وزوجته المتقفة الحسنة صديقين لكثير من الكتاب ورجال السياسة الفرنسيين .

وكانت والدته زوجته من أسرة كريمة المنبت ، وكان والدها من ضباط الجيش الهندي البريطانيين ، وقد ورثت والدتها ثروة كبيرة وبددت أكثرها وعاشت في فرنسا على ما كانت تتقاضاه من المعاش الذي ورثته عن زوجها ، وأقبلت على تأليف الروايات الغرامية العاطفية باللغة الفرنسية لكي تزيد في دخلها ، وشغلت كذلك بتأليف مقطعات

موسيقية ، وكانت ابنتها والدته سمرست موم تعد من النساء الجميلات وتصفّر زوجها الذي لم يكن على شيء من الوسامة بعشرين سنة ، ولكنها مع ذلك كانت مخلصه له متفانية في خدمته ، وكان من أصدقاء الأسرة الروائي الفرنسي بروسبر ميريميه وجوستاف دوريه وغيرهما من الشخصيات البارزة في باريس .

وقد ولدت لزوجها ستة أطفال وأصيب بمرض السل الرئوي ، وكان وليام حينما توفيت والدته في الثامنة من عمره ، ولم ينس طوال حياته جمالها الغائن الذي لم يفسده المرض ومن أقواله «مرور أكثر من خمسين سنة على وفاتها لم يستطع أن ينسى الجراح الذي خلفه في نفسي موتها» ، وأخرج الصبي من المدرسة الفرنسية التي كان يتعلم بها وأرسل إلى حجرات القس الإنجليزي الذي كان ملحقاً بالسفارة البريطانية في باريس ، وكان على هذا القس أن يقوم بهذا العمل الطريف ! وهو أن يعلم صبياً إنجليزياً اللغة الإنجليزية ، لأن وليام كان يتكلم الفرنسية قبل أن يتعلم اللغة الإنجليزية ، وأصيب والده بمرض السرطان في معدته ، ومات بعد آلام مبرحة في سنة ١٨٨٤ فأرسل الصبي إلى إنجلترا ليقم مع عمه هنري قس بلدة هويتنستابل في مقاطعة كنت وهي بلدة واقعة على الشاطئ قريبة من مصب نهر التايمز ، وقد وصف لنا موم عمه بصراحة قاسية في روايته الشهيرة «العبودية الإنسانية» وفي رواية «كعك وجعة» ولم يكن موم سعيداً مع عمه لأنه لم يفهم طبيعة الصبي الناشئ ، وكان موم حينذاك ضئيل الجسم ضعيف البنية شديد الحياء وفي لسانه حبة تجعله يعاني مشقة في محاولة التعبير عن نفسه بالحديث ، وضايقه تعلق الناس في العصر الفكتوري بالمظاهر ومبالغتهم في المحافظة على التقاليد ، ووازن بين حياته السعيدة في فرنسا والسنوات السبع البائسة التي قضاها في كنت ، وقد ظلت انطباعات ذلك

العهد باقية في ذاكرته « وقد اختار بعد ذلك فرنسا مقراً له برغم ما لقيه من التقدير الأدبي في إنجلترا ، وكان يتردد عليها من الحين إلى الحين ولكنه لم يكن يشعر بالارتياح إلا في فرنسا .

وفي الثالثة عشرة من عمره التحق بمدرسة إعدادية في كانتربري وهي على مسيرة سبعة أميال من هوينستابل ، وهي تعد من أجمل المدن وكانت هذه المدرسة ملحقة بمدرسة الملك ، وكانت مدرسة الملك في ذلك الوقت وفقاً على أبناء السادة الغطارفة . ولذلك كانت تعنى بالدراسة الكلاسيكية كما كانت تهتم بالحفلات الدينية ومراعاة الشعائر الكنسية ، وبرغم أن المدرسة كانت تأخذ الطلبة بمراعاة الأمانة والنفور من الفن والحداد وتخصهم على الاستمساك بالدين وآدابه فانهم كانوا لا يتورعون عن معاكسة وم وإيلامه حتى كانت السنوات الأولى التي قضاه في تلك المدرسة سنوات عذاب واضطهاد ، وقد وصف موم ذلك كله في رواية « العبودية الإنسانية » وقد منعه سوء صحته وضعف بنيته من مشاركة أترابه ولداته في الألعاب الرياضية والانغماس في الحياة الاجتماعية التي كان يحسن لها ويتطلع إليها ، ولم يكفه ما كان يلقاه من معاكسة أقرانه فقد كان المدرسون يضيّقون ذرعاً بعقولة لسانه ، ولا يكفون عن انتباره وإساءة معاملته « والأرجح أن هذا هي التي ابتل به موم جعله يكف على نفسه ، ويدمن التأمل في عالمه الداخلي ، ويجيد ملاحظة الناس ومراقبتهم لاتقاء شرهم ودفع أذاهم ، وقد أهله ذلك لاتخاذ الكتابة مهنة له ، وجعله يؤثر على غيرها من المهن التي تحتاج إلى طلاقة اللسان وخفة الحركة والقدرة على مواجهة مطالب الحياة العملية . وقد وصف موم الحبسة التي كان مصاباً بها الكاتب الروائي النقاد أنولند بنت الذي عاصر موم وصفاً يصدق عليه فقال « يعرف الناس أن أنولند كان مصاباً بحبسة شديدة وكان مما يؤلم مراقبته وهو يتكبد المشقة في الحديث ، لقد كان يرهقه ويعذبه ،

وقليلون الذين كانوا يدركون الجهد المضني الذي كان يعانيه في الحديث ، فما كان عند الناس سهلاً كالتنفس كان يتطلب منه على الدوام جهداً غير هين ، كان يمزق أعصابه شذو مذر ، وقليلون الذين عرفوا ما كان يعرضه ذلك له من الشعور بالنذل والهوان والسخرية منه التي كان يشيرها ذلك عند الكثيرين ، وقلة الصبر الذي كانت تبعته وشعوره بالارتباك لأن ذلك يجعل الناس يملونه ويضيّقون به ، وقليلون الذين عرفوا الغضب الذي يلم بالأنفس حينما تعرض للإنسان لملاحظة مسلية أو خاطرة مناسية ، ويحجم عن قولها خشية أن تفسدها لكنته ، وقليلون الذين عرفوا كيف تقيم حاجزاً يحول دون تمام الاتصال بالناس واسقاط الكلفة ، وربما كانت الحبسة التي أرغمت أنولند على العكوف على النفس هي التي جعلت منه كاتباً ، ولكنني أظن أنه من الأدلة على قوة خلق أنولند وسلامتها أنه برغم هذا العائق قد استطاع الاحتفاظ بتوازنه الباهر وأن ينظر إلى حياة الإنسان العادية الطبيعية من وجهة نظر عادية مألوفة . وقد استطاع موم بمرور الزمن أن يتغلب على حبسة لسانه إلى حد كبير .

ولما أتم دراسته في مدرسة الملك مرض مرضاً خطيراً ، وأظهر الكشف الطبي أن رثيته متأثرتان ، وأخاف ذلك الأوصياء عليه لأن والدته مانت ضحية لمرض السل ، فبادر عمه إلى إرساله إلى هيرز في جنوب فرنسا ، وراقته الإقامة بها واسترد صحته بعد أشهر قلائل ، وعاد إلى إنجلترا ، وصمم على ألا يذهب إلى أكسفورد وينتظم في سلك القساوسة كما كان يريد عمه ، وانتوى السفر خارج إنجلترا لقضاء سنة على الأقل ، ووافق عمه على أن يمضي سنة في ألمانيا ، فذهب إلى مدينة هيدلبرج ، ولم يلتحق بجامعة ، واكتفى بسماع محاضرات أساتذتها والتردد على مكتبتها ، وشغل بالفن وقراءة الشعر وارتياح المسرح ، وشعر بالحرية وسره ذلك ،

واستمع إلى محاضرات مؤرخ الفلسفة المشهور
كينو فيشر عن شوبنهاور ، وخلع رداء المسيحية
الذي أرغمه عمه وأساتذته في إنجلترا على ارتدائه ،
وعقد العزم على جعل الكتابة حرفته .

وبالرغم من أن موم كان لا أدرياً بطبيعته
لا باختياره فانه مع ذلك كان معنياً دائماً بالدين ،
وكان مما ساعد على تسرب الشك إلى نفسه أنه دعا
الله أن يحل عقدة لسانه ولم تجب دعوته ، ولكنه
مع ذلك لم يقف من الدين موقف العداء ،

وكان ينطوي على الاحترام لأديان الشرق بوجه
خاص ، وقد أكتسب الشكوك التي ساورته نوعاً
من الاعتدال والترقب في إصدار الأحكام ، تجافى به
عن التمسب بالذم ، وجعله يقف من مختلف
المقائد والمذاهب والتقاليد موقف المشاهد النزيه ،
والحكم العادل .

الأديب الطيب

وعاد إلى إنجلترا مصمماً على أن يكون كاتباً ،
ولكن لم يكن في وسعه أن يقنع عمه بذلك وهو في
التاسعة عشرة من عمره فاذا يصنع ؟ لم يفكر بطبيعة
الحال في الالتحاق بالكنيسة ، واقترح التحاقه
بالخدمة المدنية ، ولكن زوجة عمه كبر عليها الأمر
لأن القائمين بالخدمة المدنية يخالطون ناساً ليسوا من
السادة ، وكان أخوته الأكبر منه سناً مشغولين
بالقانون ، ولم يكن يميل إلى الدراسة القانونية ،
واستقر رأيه في النهاية على دراسة الطب ، والتحق
بمدرسة القديس توما الطبية سنة ١٨٩٢ ، ولم يكن
طالباً مجداً ، وكان في أثناء دراسته ميالاً إلى العزلة ،
قليل الاختلاط بزملائه من الطلبة ، ولم يعقد مع أحد
منهم صداقة ، وكان في أوقات فراغه يقرأ الأدب
الإنجليزي ، ويطلع على الآداب الأوروبية ،
وكان يكتب مذكرات وافية يضمنها أفكاراً عن
مسرحيات وقصص وروايات يعزم تأليفها ،
ومكنته حياته في المستشفى من أن يرى الحياة
خالية من زخارف الأوهام ، وغواشي الادعاء ،

ورأى الشقاء والخوف واليأس كما رأى الصبر
والاحتمال والتعلق بالأمال ، وأدرك أن الشقاء
لا يشرف الإنسان على الدوام ويسوبه ، بل إنه
على النقيض قد يستدله ويهوى به إلى الدرك الأسفل .
ويؤثر عنه في ذلك قوله — على طريقة روشفوكو —

« إننا نتعلم الاستسلام من الشقاء الذي يعانیه غيرنا
لا من الشقاء الذي يحل بنا » وقد شرع في كتابة
أولى رواياته ، وهي رواية « ليزا من لامبث » وهو
يعمل في المستشفى وأتمها سنة ١٨٩٦ وقد طبعت
سنة ١٨٩٧ ، ومات عمه في شهر سبتمبر من تلك
السنة ، وهياً له ذلك مبرئاً نافعاً ، وأتاح له الفرصة
للمضي في الطريق الذي رسمه لنفسه ، ومما شجعه
على ذلك نجاح رواية ليزا ، ولم يمارس مهنة الطب ،
بعد حصوله على إجازته سنة ١٨٩٨ ولقت نجاح
رواية ليزا إليه الأنظار ، وعرضت عليه إحدى
الوظائف الطبية ، ولكنه رفضها ، وقد أبدى أسفه
بعد ذلك لأن نجاح أولى رواياته زهده في متابعة
تجاربه في مهنة الطب التي كانت ستضيف إلى رصيده
تجارب حياته . وقد أفادته دراسة الطب في مدرسة
القديس توما وأتاحت له فرصة الإقامة في لندن
ومشاهدة الحياة الاجتماعية بها ومكنته من معرفة
منهج الدراسة العلمية ، وإطلاعه على كتب كبار
علماء علم الأحياء وعلماء علم الطبيعة جعله يحترم
الأسلوب العلمي وكان موم بطبيعته ميالاً إلى النزعة الواقعية ،

ولذلك لم يقنع بالدراسة الأدبية الفنية الهضبة في السنوات
التي بدأ يمارس فيها صناعة الكتابة ويفرغ قلائف ،
كما أن تجربته بالمستشفى يسرت له معرفة جوانب
من النفس الإنسانية لم يكن في الإمكان أن يعرفها
من خلال الأحاديث التي تدور على موائد الشاي
أوفى ملاعب اكسفورد وأندية الأدباء والفنانين .

وبدا له أن يكتب للمسرح ولكنه عرف أن
الروايات التي تقدم للمسرح لا تقبل إلا من الكتاب
الذين عرفت أسماؤهم ، وتوطدت مكانتهم ، فأقبل
على كتابة القصص ليكتسب الشهرة وليعيش مما تلزمه
عليه لأنه أنفق ما ورثه وهو في أوائل العشرينات ،

والف رواية «تكوين قديس» ولكنها لم تصادف ما كان يؤمله لها من النجاح ، وقام برحلة إلى أسبانيا كتب خلالها مذكرات ضافية، ولموم كتابان عن أسبانيا يدلان على فرط حبه لها وهما «أرض العذراء المباركة» و«دون فرناندو» وكان يؤثر من مدنها اشبيلية بوجه خاص وهي المدينة التي قضى بها الملك الشاعر المعتمد بن عباد زهرة أيامه ، وتعد من أجمل المدن الأندلسية ، وزار فرنسا وإيطاليا وبلاد اليونان والأمريكتين والبحار الجنوبية وآسيا غير مرة ، وكان يستوحى موضوعات لقصصه ورواياته من هذه الرحلات ويتعرف العادات والتقاليد والمعتقدات ، وفي سنة ١٨٩٩ ظهر له كتاب «توجيهات» وقد احتوى على مجموعة من الأقصوصات ، وزار كنت في سنة ١٩٠٠ ليجمع مواد لمجموعة من الروايات ، وكانت أولى هذه الروايات رواية «البطل» التي ظهرت في سنة ١٩٠١ وهي رواية ساخرة ، أوحى إليه موضوعها حرب البوير ، وظهرت بعدها رواية «مسز كرادوك» وهي من خير ما كتب ، وشجعه ذلك على أن يتقدم للمسرح بمسرحيته «رجل الشرف» ، ولم تنجح هذه المسرحية ، ولكنها مع ذلك لم تثن عزمه عن المضي في التأليف المسرحي ، وعاش بعد كتابتها فترة في باريس ولقى فيها الكثيرين من المصورين والنحاتين والكتاب وحضر مناقشتهم الحامية حول مشكلات الفن وقضايا الأدب والنقد ، وبرغم انغماسه في أوساط الأدباء والفنانين - وكثيرون منهم يعيشون عيشة بوهيمية شاذة طليقة - ظل محافظاً بانزانه حريصاً على عزله ، مكثياً بالمراقبة الفاحصة ودراسة الأنماط البشرية المختلفة . وفي باريس عرف الكاتب البريطاني الشهير ارنولد بينت ، وكان يكبر موم بسبع سنوات ، وربما كان من الأسباب التي أنحت الألفة بينهما أنهما كانا مصابين بالحبسة .

ولم يكن له من دخل مؤلفاته ما يكفى في الفترة ما بين سنة ١٨٩٧ و سنة ١٩٠٧ ولذلك كان يتحرى الاقتصاد في نفقاته ، وعلمه ذلك احترام المال والحرص عليه ، ومن مآثور أقواله «المال كالخاسة السادسة وبعونه لا يمكن أن يستفيد الإنسان استفادة تامة من الخواص الخمس الأخرى»
وظهر كتابه «أرض العذراء المباركة» في سنة ١٩٠٥ ولكنه لم يلق رواجاً يذكر ، وقدم مسرحيته «السيدة فردريكا» فلقبت نجاحاً باهراً جعل مديري المسارح يسعون إليه لتمثيل المسرحيات الأخرى التي سبق له تأليفها وأبوا قبولها .

أعباء النجاح

ولم يغير منه إقبال الحظ المفاجئ ولكنه رأى أن النجاح المالى معناه ضمان الاستقلال الذاتى وهو ما كان يحرص عليه موم ويستعزبه ، وقد قبل عنه إنه مساوم بارع يعرف لمؤلفاته قدرها ، وقد عنى موم بثمنية ثروته ليضمن استقلاله ويحافظ على حرته واستطاع بعد ذلك أن يكتب ما يروقه قبل أن يفكر فيما يرضى الناس ويعجبهم ، وهو يقول في ذلك «في بعض الأوقات رضى الآخرون ونجحت المسرحية ، وفي أوقات أخرى لم يحدث ذلك ونجم عنه انخفاق المسرحية ، ولكنها فيما يخصنى كانت ناجحة لأن سرورى كان مستقلاً عن النتيجة التي يسفر عنها عرض المسرحية ، ووراء المظهر المادى يستخفى السرور وأنا أكذب كما يزقزق صرار الليل دون أن أعانى الدناء العقلى الذى يعترف به بعض الكتاب وذلك لأنى أكتب بدافع من الطبع» .
ولكن النجاح مع ذلك لم يفره من نفسه ، ولم يرشع عنها كل الرضى : فقد كان يشعر بعبوة ويعمل على استراحتها ، ويعمى في الدراسة والبحث ليتغلب عليها ، وكان يعد نفسه على الدوام كاتباً محترفاً ، واتخذ لنفسه معايير فنية تشد الكمال ، قفى الوقت الذى كان فيه جمهور القراء يمتدح

فته ويشيد بقدرته كان يدرس في تواضع أساليب كبار الكتاب البريطانيين ليرتفع مستوى أسلوبه . وقرأ درايدن وسويفت ونيومان وماثيوار تولد وفولتير وهيوم ، وكان يتحرى في أسلوبه البساطة والوضوح ، ويتجنب الألفاظ الحوشية ، ويتخير اللفظ الناصع الذي يرتاح له السمع وتأنس به النفس ويستطيع من يتابع توالى مؤلفات موم أن يلحظ أنه كان كلما تقدمت به السن يزداد أسلوبه سلاسة وطواعية ووضوحاً ، وقل أن يحتاج الإنسان إلى قراءة جملة في كتابات موم مرتين أو أن يلتبس عليه معنى .

وفي فترة ما قبل الحرب الكبرى الأولى شجعه نجاح مسرحية «السيدة فردريكا» على أن يعد روايات للمسرح ، وكان الاقبال على المسرح حينذاك قوياً لأن فن السينما لم يكن قد استطاع بعد أن يكون منافساً خطيراً للمسرح ، ولم يرض نقاد المسرح حينذاك عن مسرحياته ، وعابوا عليه نزعة الكليية ، ولكنه مضى في طريقه غير عابئ بأحكامهم . وفي سنة ١٩١٢ بدأ في كتابة روايته العظيمة عن العبودية الإنسانية ، وحينما نشبت الحرب الكبرى الأولى كان قد اقترب من إتمام تأليف روايته ، وقد قال إنه كتبها ليتخلص من ذكريات الماضي التي تؤلم نفسه وتملها ، ولما أتم كتابتها شعر بارتياح كأنه قد سط من ظهره حملاً ثقيلاً ، وكان قد مل الحياة الاجتماعية ، وسئم تكاليف



المجتمع . بل مل مغريات النجاح نفسها ، وفكر في الزواج ، وخطر له أن يقوم برحلة طويلة إلى أنحاء الأرض القاصية ولكن نشوب الحرب حال دون ذلك كله .

وعمل في أوائل الحرب مع إحدى وحدات نقل الجرحى بوصفه طبيباً وإن كان لم يمارس قبل ذلك مهنة الطب ، وقد تركت بعض التجارب التي مر بها وهو يباشر هذا العمل أثراً ظلاً باقياً في نفسه ، من ذلك أنه ظل يعمل طوال إحدى الليالي في نقل الجرحى ، وكان بعض الجنود يرسلون صيحات الألم حينما ينقلون ، وبعضهم كان يلقي الموت وهو محمول فوق الحفة ، وبعضهم كان يبدو مشفياً على الموت فلا يبذل مجهود لنقله ، وكان من بين هؤلاء غلام فرنسي رأى حاملي الحفات ينقلون من كانوا حوله من الجرحى وتركوه يموت فأخذ يصيح بأعلى صوته قائلاً «لا أريد الموت ! أنى جدد صغير ! لا أريد أن أموت !» وظل يصيح هكذا حتى مات .

وكان موم كلما سمع أو قرأ بعد ذلك ما يقدمه فقهاء اللاهوت أو الفلاسفة من مبررات وجود الشر في العالم يمثل هول موت هذا الغلام الفرنسي والألم الذي عاينه أحد الأطفال في إحدى الأحياء الفقيرة في لاميث وهو يموت من التهاب النشاء السحائي ، وكان يرى أن هاتين الحادثتين كافيتان لتفنيد المسيح التي يقدمها اللاهوتيون وفلسفة ماوراء الطبيعة .

العمل بالمخابرات

وشعرت الحكومة بأن موم يستطيع أن يقوم لها بخدمة أجل نفعاً إذا ضم إلى المخابرات السرية ، وقد راقه العمل في المخابرات لأنه كان قد سئم رتابة العمل في وحدة الصليب الأحمر ، قال عن نفسه حينما ألحق بهذا العمل «إنه يلائم نزعة الرواية وإحساسه بالجانب المضحك في الحياة» ، وكان في موم بعض صفات تجعله صالحاً للقيام بالعمل في المخابرات فهو دقيق الملاحظة حاد الذكاء ،

وكان الحياء الغالب على طبعه يحول بينه وبين التألق في المجتمع ، كما أن اشتغاله بالتأليف كان ستاراً صالحاً لإخفاء نشاطه في المخابرات السرية ، وقضى عاماً في سويسرة ، كان مهدداً فيها بالاعتقال في كل لحظة لخرقه قوانين الحياد ، وكانت الحياة في سويسرة خلال الحرب الكبرى الأولى عجيبة الشأن قد اختلط فيها الجدد بالهزل ، وكانت الجواسيس الألمان والإنجليز والروس والنمساويون والأتراك في كل مكان ، وكل إنسان يلتزم الحذر ويسئ الظن بغيره من الناس ، وكانت السلطات السويسرية تبذل جهدها في المحافظة على الحياد ، وكان موم ينتقل في أنحاء سويسرة ليتلقى رسائل من رجال المخابرات ولتسليمهم رسائل أخرى ، وأثر برد الشتاء القارص في صحته تأثيراً سيئاً ، وكتب في أثناء ذلك روايته المعروفة « القمر وست بنسات » وبعض المسرحيات ، وزار الولايات المتحدة في سنة ١٩١٧ في مهمة سرية خاصة بالمخابرات ، وقبل عودته إلى أوروبا زار البحار الجنوبية ، وكان يتطلع إلى هذه الزيارة من زمن ، وقد أفادته هذه الرحلة وردت عليه صحته ، وفتحت له أفاقاً فسيحة من الخيال والفكر ، ورأى فيها أنماطاً من الحياة غير مألوفة في الغرب ورأى الناس سعداء وإن كانوا يعيشون خاضعين لتقاليد لا يعرفها الغربيون ، وكتب مذكرات وافية عن هذه الرحلة جرياً على عادته في تسجيل انطباعاته وملاحظاته ، وعاد إلى الولايات المتحدة وقد تحسنت صحته وصفاً خاطره .

وأوفد في أعقاب ذلك إلى روسيا في مهمة سياسية كان مقصداً لها الفشل ، وكان الساسة الأمريكيون لم يدركوا بعد حتمية قيام الثورة الروسية ، وحاول عملاء الحلفاء أن يبذلوا الجهود لاستمرار الحرب بين روسيا وألمانيا ومنع تكوين الحكومة البلشفية ، وقد قال موم — على خلاف عادته في التواضع — « إنه لو أرسل إلى روسيا قبل الوقت

الذي أوفد فيه إليها ب ستة أشهر لما قامت الثورة الروسية ! » ولما ظهر أنه لم يتندر عن قبول مهمة السفر إلى روسيا رغم الحظر الذي كان يهدد صحته لحرصه على زيارة البلاد التي أخرجت لعالم تشيكوف وتولستوي وترجينيف ودستويفسكي وغيرهم من كبار الروائيين الذين كان يعجب بهم موم ويكبر فهم ، وقد عاد من هذه الرحلة إلى إنجلترا معتل الصحة ، ناقما على الروس ، وقد اتهمهم بضعف الكفاية والعجز الشديد وبأنهم لا يمكن بحال الاعتماد عليهم ، واضطر إلى الذهاب إلى إحدى المصحات في أسكتلندة للاستشفاء وكان مع ذلك لا يكف عن الكتابة والتأليف :

وفي سنة ١٩١٨ قدم للمسرح مسرحية « الحب في كوخ » وأتبعها في السنوات التالية بمسرحية « زوجة قيصر » وغيرها من مسرحياته الكثيرة ، وقد ظفرت رواية « القمر وست بنسات » بتقدير التقاد البريطانيين والأمريكيين وقد أوحى له كتابة هذه الرواية حياة الفنان بول كوجان ، وأخذ يقل ميل موم إلى كتابة المسرحيات . وفي سنة ١٩٣٣ أعلن أنه سيمسك عن تقديم أية مسرحية للمسرح وأنه سيكتفى بكتابة الروايات والقصص والأقصوصات

أدب الرحلات

وقد قام بعد الحرب الكبرى الأولى بعدة رحلات ، وزار الصين والبحار الجنوبية ، وكان أينما اتجه بوجه اهتمامه للدراسة الطبيعية الإنسانية قبل أن يعنى بمشاهدة المناظر الطبيعية ، وبعد أن قام برحلات كثيرة مدفوعاً بدافع القلق النفسى والرغبة في حب الاستطلاع فقد جانباً من اهتمامه بالسفر والضرب في أنحاء الأرض ، واقتنى بيتاً على الطراز المغربى في الريشير الفرنسية ، وقد كان منذ أحداثه بألف الإقامة في فرنسا ، وبيته « فيلا موريسك » في موقع جميل ، خلفه جبال الألب وأمامه البحر الأبيض المتوسط ، وله حديقة غناء وسقيفة للمطالعة والتأليف

يشرف من نوافذها الشرقية على مونت كارلو، ويرى الجبال من الناحية الشمالية ونيس من الناحية الغربية والبحر من الناحية الجنوبية، وبرغم أن رغبته في الأسفار قد فُتت إلى حد ما إلا أنه من وقت لآخر كان يقوم بزيارة إنجلترا وجبال التيرون وأمريكا وجزائر الهند الغربية وفيينا.

ومن أشهر كتب رحلاته كتاب «على سائر صين» وقد ظهر هذا الكتاب في سنة ١٩٢٢ وكان موم حينذاك قد آتقن فن الأداء فجاء كتابه طرفة فنية تتجلى فيها مواهب الكتابة في أبهر مجاليها، ففي الكتاب توقد وحرارة ولكنها ليست حرارة الحماسة الساذجة، وفيه مغربة هادئة لاذعة ولكنها خالية من المرارة والتحامل بريئة من الإسراف والمبالغة، وفيه صور ومشاهدات ووقفات وانطباعات تتفاوت طولاً وقصراً، فبعضها لمحات سريعة كاشفة وصور منمنمة دقيقة، وبعضها أشبه بالأقصوصة، وبعض الفصول الأخرى تحوى نوادر مستملحة وطرائف شائقة، وبعضها صور خاطفة كان الكاتب على ما يبدو يريد أن يكر عليها الطرف ليستوفي أجزاءها ويستكمل رسمها، ولكنها كما هي وفي حالتها الراحنة لها قيمتها وجمالها وبراعتها وابداعها وربما كان يفسدها الاسهاب فيها ومحاولة توسيع نطاقها وتكبير حجمها.

وفي سنة ١٩٢٥ ظهرت رواية «القناع الملون» وقد نشرت سلسلة في إحدى المجلات وتلور حوادثها في هنج كنيج وأطلق فيها على العالم البيكتولوجى هو وزوجته اسم «لين» فرفع السيد لين وزوجته قضية على المحلة وحكم لها القضاء بقرامة مقدارها مائتان وخمسون جنياً واضطر موم إلى تغيير الاسم فأطلق على العالم البيكتولوجى اسم «فين» فأثار ذلك حنق أحد الموظفين الذين يعملون في السلك السياسى وكان يسمى «فين» وزعم أن الرواية تنال من سمعته، واضطر موم في هذه المرة إلى أن يستبدل باسم هنج كنيج اسم تشنج ين باعتبارها

مسرح الحادثة التى دارت حولها الرواية وهى عن الحياة الزوجية.

وقد حمل النقاد على رواية «كعك وجعة» لأنهم اعتقلوا أن موم قد نال من سمعة الكاتب الروائى والشاعر الكبير توماس هاردى في شخصية إدوارد دريفيلد، وهو إحدى الشخصيات الرئيسية في تلك الرواية، وقد حاول موم التنصل من هذه التهمة، ولكن الواقع أن وجوه الشبه كثيرة بين حياة توماس هاردى وحياة إدوارد دريفيلد كما يصفها لنا موم في هذه الرواية، فكلاهما كان من أسرة فقيرة وكلاهما كان معنياً بفن المهار وتزوج مرتين، وموضوعات روايتهما متشابهة، وكلاهما رعى بحسونة الطبع وأبعدت كتبه عن المكتبات، ورواية «كأس الحياة» ليست مختلفة عن رواية «جودا الغامض» التى ألفها هاردى، وكلاهما مما زاد في شهرته امتداد حياته، وكلاهما كان في شيخوخته يعيش في عزلة بأحد منازل الريف الجميلة ترعاه زوجة تصغره بسنوات كثيرة، وكلاهما كان صغير الجرم ضعيف البنية، ودريفيلد من مقاطعة كنت أما توماس هاردى فكان من مقاطعة وسكس ويدافع موم عن نفسه قائلاً، لم يكن هاردى في فكرى أكثر مما كان جورج مردث أو أناقول غرانس... وقد قرأت تس ديرفى وأنا في الثامنة عشرة من عمرى وبلغ من تعصبى لها أنى صمت على أن أزوج من بائنة لبن، ولكن رواياته الأخرى لم تعجبني كما أعجبت معظم المعاصرين لى، ولا أحسب أسلوبه من الأساليب الإنجليزية الجيدة... ولا أعرف إلا القليل من حياته. ولكن هذا الدفاع لم يقنع النقاد ولم يسكنهم، وظلوا يرددون أنه داس على قبر هاردى، واستمر الولوغ في سمعته، وتشويه سيرته، وقد هدأت أخيراً فورة غضب النقاد بعد مرور سنوات على موت هاردى، ومهما يكن من الأمر فإن هذه الرواية تعد من الطرف الفنية التى أخرجها موم.

ولم يكن من المنتظر أن تذهب تجارب موم في أثناء عمله في المخبرات عبثاً دون أن يستغل جانباً منها في رواياته ، فبعد مرور قرابة اثني عشر عاماً على اشتغاله بالمخبرات كتب رواية « أشندن » وهو يقول عنها إنها مجموعة من الأقصوصات قائمة على تجاربه في إدارة المخبرات السرية في أثناء الحرب .

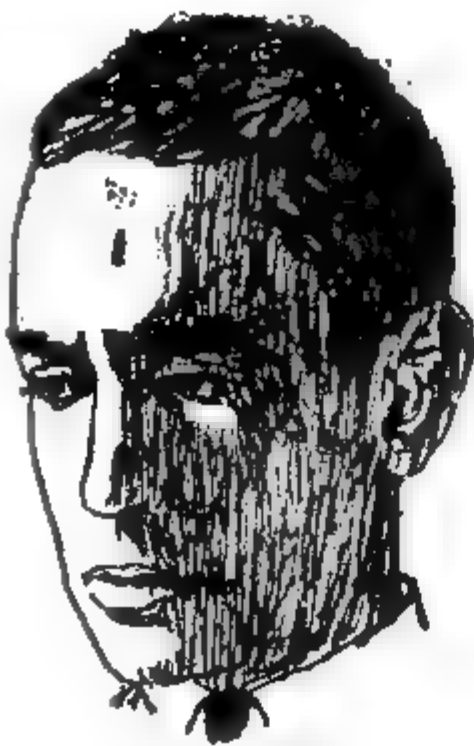
بين تشيكوف وموباسان

وموم من أقدر كتاب الأقصوصة في الأدب الإنجليزي وما أحسن مبالغة إذا قلت في الأدب العالمي ، وطريقته في كتابة الأقصوصات أقرب إلى طريقة موباسان منها إلى طريقة تشيكوف وهما أعظم الأساتذة في كتابة الأقصوصة ، ومن أشهر مجموعات أقصوصاته كتاب « كوزمو بوليتان » و « مخلوقات الظروف » و « شجرة الكازيوارينا » وغيرها من مجموعات أقصوصاته الشائقة ، وقد رد موم في إحدى أقصوصاته على تهمة الكليبية التي كثيراً ما وجهت إليه بقوله « لم أنعم النظر في هذا الموضوع ولكن إذا كانت مواجهة الحق وعدم استنكاره حيناً يكون غير مستساغ ، وتناولك الطبيعة كما تجدها ، والابتسام حيناً تكون مخيفة ، والأسف بغير مبالغة حيناً تستدعي حالتها الاشفاق والرثاء فاني أحسبني كلياً ، والطبيعة الإنسانية في معظم الحالات مخيفة وخليقة بأن يرثي لها ، ولكن إذا كانت الحياة قد علمتكم التسامح فانك ستجد فيها ما يدعو إلى الابتسام أكثر مما يدعو إلى البكاء » وربما كان هذا التسامح هو الذي استدعى اتهامه بالكليبية ، وهو يرفض دائماً أن تستثيره الطبيعة الإنسانية في أنزل حالاتها وأنكر أفعالها ، وربما كنا لا نميل إلى الرجل الذي يقف موقف الحياد تلقاء المعركة الدائرة بين الخير والشر ،

ولكن موم كما يبدو في قصصه ورواياته لا يقف بموقف الناس من الخير والشر ، وإنما يراقب سلوكهم ويصف أحوالهم ويحاول أن يفسر الناس ، ولكنه لا يصدر حكماً ولا يتحيز لأحد الجانبين المتصارعين .

ولم يكن موم بالرجل المنظراتي ، بل كان على نقیض ذلك ضارباً قميناً وكانت عيناه الرهيبتان أبرز سمات وجهه ، وكأنهما كانتا تحترقان الحجب وتصلان إلى خفايا الأسرار ، ولا حيلة بازاء نفاذهما للمواريء والخداع والتظاهر والتكلف ، وكانتا لا توحيان الغموض وغرابة الشأن ، وإنما توحيان الحكمة والخلاص من أخاديع الأوهام ، وبرغم ميله إلى العزلة ونفوره من تقاليد المجتمع كان له أصدقاء كثيرون من رجال الأدب والفن والسلوك السيامي سواء في لندن أو باريس أو نيويورك ، وقد استفاد كثير من الكتاب الناشئين من نصائحه وتوجيهاته ، وبرغم الحصر الذي استطاع أن يتغلب عليه إلى حد ما كان شائق الحديث ، حسن الاصغاء ويتم حديثه على سعة اطلاعه في الفلسفة والأدب والفن ومعرفة طبائع الشعوب وغرائب العادات والسلوك الإنساني ، وملاحظاته على الرجال والنساء

أحدث مسرحيات إدوارد ألبی



كانت لا تخلو من الطرافة وإن كان يتخللها جانب من الحرافة والمراقة وقد كان ناجماً عظوظاً ولكن أعتقد أنه برغم ما بلغ من مكانة تجميع من ثروة لم يكن سيداً ، فقد كانت نظرته إلى الحياة يفلب عليها النزعة التشاركية ، وقد اعترف بأنه لم يحرب في حياته أسى أنواع السعادة وهي مجازاة الحب بالحب ، وقد تزوج سيري برناردو ، ولكن زواجه لم يدم طويلاً ، وتم الطلاق سنة ١٩٢٧ وهو يتقبل عدم دوام العواطف البشرية في هدوء فلسفى ، وقد ممكنه نجاحه الأدبى والمادى أن يكتب ما يرضيه ، ويعيش على الأسلوب الذى آثره ، وكون لنفسه الفلسفة التى توحى إلى نفسه الهدوء والطمأنينة ، ودراسه العلمية جعلته يرى أن الإنسان مجبر غير مخير ، وأقنعت دراسته للفلسفة والأديان بأن الحق غير موجود ، وأن الحياة ليس لها معنى ، وقد راض نفسه على قبول هذه النتائج ، والإطمانان إليها ، ورأى أن خلاصه من أسر الأوهام لا يعرضه لخيبة

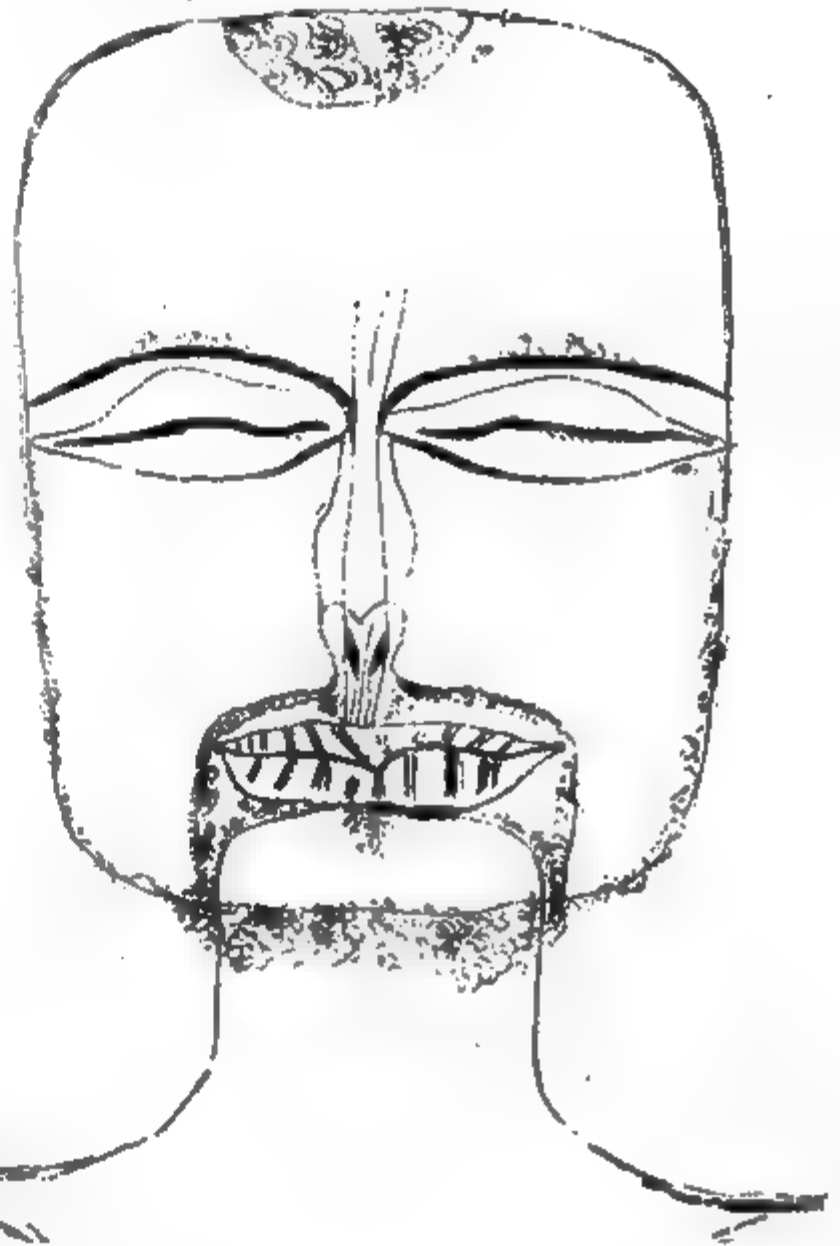
الأملى ، ولا يجعله يطمع في تلك السعادة الزائلة المخوفة بالمكارة والأخطار التى يؤمل فيها المتفائل ، كما أن دراسته للفنون جعلته ناقداً حجة في نقده ، بارعاً في جلاء وجهة نظره ، وقد حقق العلوم الذى خالجه نفسه في مطالع حياته ، وهو أن يعيش كاتباً ، وكان جمال الحياة فى رأيه أن يعيش الإنسان طبقاً لطبيعته وعمله ، وقد ترك للعالم ذخيرة ممتازة من الأقصوصات والقصص والروايات والمسرحيات وفصول ذات قيمة فى النقد وأدب الرحلات ، وقد مات أخيراً بعد أن استوفى رسالته ، وقدم للناس خير ما عنده ، وهو ليس بالشئ الهين ، وبرغم ضعف بنيتة عاش حتى تجاوز التسعين من عمره حياة جادة خصبة ، وأحسب أن اسمه سيكون من بين الأسماء الباقية فى الأدب الإنجليزى وربما فى الأدب العالمى .

على أدم

« أليس الصغيرة » Tiny Alice
هى أحدث مسرحيات الكاتب الطليعى الأمريكى إدوارد ألبى ، وبصودر هذه المسرحية يكون إدوارد ألبى قد أكد رسوخ قدمه على خشبة المسرح الأمريكى فضلاً عن المسرح العالمى . إنه فى هذه المسرحية يملأ بداية مرحلة جديدة فى تطور الدراما المعاصرة ، مرحلة يتفرد فيها بالمركب الدرامى بين الكتاب الذين يحافظون على الشكل المعروف للمسرحية وأولئك الذين يخرجون عليه من أمثال بريخت الملحمى وبيرواندلو اللاواقعى ويونسكو اللامعقول .
وتدور أحداث هذه المسرحية حول هبة قدرها مائة مليون دولار سنوياً تعرضها « أليس » عن طريق محاميا على كاردينال إحدى الكنائس ، ولا يسع الكاردينال إلا أن يقبل ، خاصة أن الشرط الوحيد لهذه الهبة هو أن يكون « جوليان » مساعد الكاردينال هو همزة

الوصل بين أليس وبين الكنيسة . وينذهب جوليان إلى قلعة أليس ، وبعد عدة مرات تقريه بالزواج منها ، فيقبل بعد تردد وبعد إقناع الكاردينال له . وفى اللحظة التى تم فيها مراسيم الزواج ويأخذ الجميع فى الخروج يطلق الهامى النار على جوليان فيرديه قتيلاً .
ومن خلال هذه الأحداث المريضة جداً ، يحاول ألبى أن ينفذ إلى باطن الإنسان الأمريكى المعاصر ، إلى دغيلة شخصيات اختارها من واقع هذا المجتمع مؤكداً الفكرة التى تعتبر من ركائز مسرحه « وهى أن أغلب شخصيات المجتمع الأمريكى شخصيات غير سوية ، شخصيات ضائعة ، شخصيات يتحكم فيها ماضيا وتتمتع فى حاضرها ولا تعرف ما تريد فى مستقبلها » وهو حين يحمل شخصياته تذكر ماضيا يعرضها كما هى لا كما قدمى وتنتظر ولا كما يصنعها المجتمع الأمريكى . مجتمع الصنعة والصناعة والتصنع .

والواقع أن التوجه إلى المجتمع الأمريكى بالنقد الحاد والمكاشفة الصريحة هو من المعالم البارزة على جبين مسرح إدوارد ألبى . . . ففى مسرحية « قصة حديقة الحيوان » يبرز هذا الخط بوضوح يسيراً فتجد الكاتب ينتقد المجتمع الأمريكى بعامة من حيث علاقات الناس بنفسها ببعض . ثم يبرز هذا الخط قوياً واضحاً فى مسرحية « الحلم الأمريكى » حيث ينتقد النواة الأولى للمجتمع وهى الأسرة ، وفى مسرحية « من يخاف فرجينيا وولف » ينتقد الكاتب قطاعاً آخر من المجتمع هم أساقفة الجامعات الذين يعلمون النشر ويربون الأجيال ، كل هذا من خلال علاقاتهم الزوجية غير الشريفة فى أكثر الأحيان . وهو فى هذه المسرحية « أليس الصغيرة » يحمل على قطاع آخر هم رجال الدين أو بتعبير أصح تجار الدين فى المجتمع الأمريكى الذى أقصده المال فأصبح هو إلههم الجديد !



● كان بول كلى يفهم الفن على أنه خلق تلقائى مثل الطبيعة ، ويريد بناء العمل الفنى بأسلوب مماثل للنماء الطبيعى .

● وربما كان إصرار كلى على رفض الاعتراف بأى حاجز بين الفن التجريدى والفن غير التجريدى قد ألقى بظله على محاولات كثير من الفنانين المعاصرين للتوفيق بين الحقلين .

● الخواص لا تدرك إلا بعض الحقيقة ، والمقل قاصر بدوره فى هذا المقام . ومن ثم كان على الفنان أن ينمى فىنا القدرة على استخدام وسائل أخرى للمعرفة .

بول كلى .. والمدرسة البرائية

دكتور نعيم عطية



سمك مهاجر - ١٩٢٦

والسود . وقد أيقن كلى أن التصوير مثل الموسيقى لغة الإنسان بلا فوارق أو تمييز . إن الموضوع المرسوم لا يهم ، بل الأداء هو المهم إنه نفثة صادرة من كان غريب أوتاره لا حصر لها ، هي أشجان الإنسان وأفراحه .

البدائية والطفولة

لقد تحدث الكثيرون عن نزعة الطفولة في فن بول كلى : « لعب أطفال » هذا ما قاله النقاد عن كثير من لوحاته ورسومه . ولقد رحب كلى بأن يقال عنه ذلك ، بل وذهب إلى أن اللوحات التي يصورها ابنه الصغير فيليكس غالباً ما تكون أحسن من تصاويره هو ، لأن أغلب لوحاته تكون قد مرت من خلال العقل عادة ، وهو أمر ما كان يمكن تفاديه تماماً . حقاً ، لماذا يكون ذلك محلاً للنقد ؟ إننا أمام تصاوير الأطفال لا يسعنا إلا أن نقول مع بودلير « العبقريّة هي العودة الإرادية إلى الطفولة » وقد دعا بول كلى إلى ضرورة أن نخدم بشرف وولاء الرغبة الدفينة في الافلات من قبضة العقل الواعى . إن ثمة عوالم عذراء تنتفتح أمامنا كل يوم ، عوالم هي من صميم الطبيعة لكن لا ينظر كل الناس إليها ، ولا يعيرونها التفاتاً . وربما كان

البحث عن الذات

كان المصور السويسرى بول كلى الذى ولد في الثامن عشر من ديسمبر عام ١٨٧٩ منذ صباه متعدد المواهب ، وكان في صغره واسع الخيال يلهم حكايات الجن والحوريات بشراة . وفي عام ١٨٩٨ اختار التصوير غاية له ، فترك بيرن وسافر إلى ميونيخ ليلتحق بالأكاديمية . ثم اكتشف أن مبداه الكلاسيكية تصعب عليه أن يصل إلى استقلاله الفنى لأنها تعوقه عن الحركة وراء « الطبيعة » فصلى ذات يوم أن تكسر روحه القيود وأن تهيم :

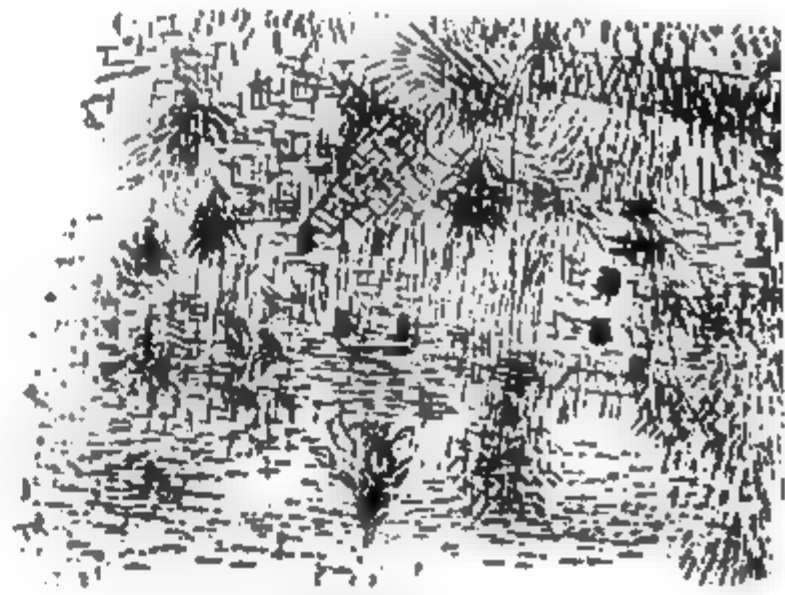
بول كلى والموسيقى

كثيراً ما أشير إلى شغف بول كلى بالموسيقى وبراعته في العزف على الكمان والفيولا . ولقد عزف في شبابه في أوركسترا بيرن ، وشارك هواة ومحترفين في إحياء السهرات الموسيقية . وإذا كان كثير من المصورين يتباهون بأنهم ينتجون بفرشاتهم أعمالاً تشبه الموسيقى فإن كلى كان مرتبطاً بالموسيقى ارتباطاً شديداً . كانت تسرى في دمه وتغذى كيانه كله :

إن الموسيقى نهر دائب الجريان لا يأبه بالمواجز

الأطفال ذوو البصائر الصافية هم أول من يتاح لهم النظر في تلك العوالم . وما يروونه هو دليل على صدق ما كان يقوله كلى .

ثم ننظر إلى تصاوير البدائيين . إنهم قوم راقون النظرة لما كانت المادية الثقيلة قد أعمت بصائرهم . ويبدو الفن بدائياً منذ اللحظة التي لا يحترم قواعد الواقعية البصرية . وثمة أسباب كثيرة تجعله لا يحترم هذه القواعد . العلم نفسه يدعو إلى ذلك . ما عاد الأمر يحتمل أن يبني الفنان مدلولاته على تفصيلاته البصرية فحسب ، فما كانت الحقيقة لتتجسد في مجرد الصور المباشرة التي ترسم على عدستنا البصرية . لكن في كل فن قدر من البدائية ، حتى الفن الواقعي والفن الطبيعي . ورغم أن الحضارة كسب كبير للإنسان فإن في



بيت في الغابة - ١٩٢٥

دخائلنا على الدوام مناطق تتمرّد على سلطتها وسلطانها . في أعماق كل منا نزعة بدائية ، قد نعود إلى أقصائها إلى الغرف الخلفية المظلمة . لكن هل نتجج في اجتثاثها من كيانتنا تماماً ؟

ثم ألا يمكننا أن نقول أيضاً إن حضارتنا ذاتها تثير فينا ذلك الميل إلى البدائية ؟ ألا نخس إزاء جبريات الحياة الاجتماعية أننا في حاجة إلى نسبة نقية ؟ نحن أهل المدن الكبيرة في حاجة إلى الخروج من الحواط

والجدران وأسفلت الطريق إلى السهول والقدرة والشتاتان البعيدة . الأفكار الميسرة فصب منها الرحيق ، وعليها أن ننظر إلى الوجود بعين جديدة على الدوام .

إن كل ذلك الشغف بموسيقى الجاز والرقصات التي تدبر الرعوس والرياضات العنيفة مثل مصارعات الثيران وسباق السيارات ، كل هذه أعراض تكشف عن الحاجة الملحة في سكان المدن الكبيرة إلى إدارة الظاهر للحضارة بعض الوقت .

قد يتساءل سائل ما هي البدائية الحديثة ؟ إنها صمام أمن ، ورد فعل ضروري ضد التعقيدات المدرسية . إذا كان المصورون أمثال بول كلى لا يريدون أن يتحدثوا اللغة التقليدية المهذبة التي تعلموها في الأكاديميات فليس ذلك لأنهم لا يجيدونها ، بل على العكس لأنهم يعرفونها جيداً وتمثلوا كل حلولها مقدماً . كانت أمامهم الطرائق التي يقولون بها كل ما يريدون قوله ، لكن دون قوة وبشكل لا تميز فيه ولا أصالة . وفي محاولة البدائيين المحدثين خلق لغة نتيج لهم أن يكونوا أكثر قوة وبلاغة وصل بهم الأمر إلى أن يستنصحو الفنانين القدامى . وإذا كانوا بدائيين فإنهم يختلفون عن أسلافهم في أنهم اختاروا البدائية طواعية .

بول كلى واللاوعي

ربما كان بول كلى من أكثر المصورين في زماننا إتاحة العقل الباطن أن يعمل ، وتظهر آثاره بشكل حاسم في إنتاجه . كثيراً ما أنت تصاوره إلى الوجود بلا ضابط من العقل الواعي . وما كان يعرف أحد بالضبط ما ستكون عليه تلك التصاویر . وعلى أي حال فإن أحسن الصور تأتي بلا إرادة . إن المصور عندما يكون مصوراً حقاً يفعل شيئاً واحداً ، هو إتاحة الفرصة للأشكال والألوان أن تخرج إلى لوحاته . إنه ليست له نوايا محددة . الأساس في العمل هو الطريقة ، وما سيكون أهم

بكثير مما هو كائن . إن الفنان يسره أن يضيف شيئاً إلى العمل الذي تشكل بذاته هنا أو هناك ، مضيفاً نبرة إلى النبرات أو اتجاهات إلى الاتجاهات من أجل أن يوضح أو ينظم أو يقوى المعنى أو يركزه أو يختصره أو يزيده مضاءً وفعالية ووضوحاً . إن الفنان يعرف الكثير عن لوحته لكنه يعرف ذلك الكثير فيما بعد .

صحيح إن الفنان لا يحقق شيئاً إن لم يعمل في سبيله ، وعليه أن يبدأ من البداية على الدوام ، لكن الطاقة الخلاقة تعمل بلا معوق . إن النظر في الماضي يمكن أن يأتيه كل الناس الأذكىاء ، أما النظر في المستقبل فلا يقدر عليه إلا ذوو القدرات الخلاقة . لكن الحركة إذن غير عادية ، وغير خاضعة لقانون .

كان بول كل يفهم الفن عل أنه خلق تلقائياً مثل الطبيعة . ويريد بناء العمل الفني بأسلوب مائل للناء الطبيعي . ولقد كانت خطوة كلي في

الخلق الفني جديدة تماماً . لم يكن يبدأ من الصور السابق تشكيلها للطبيعة ، بل كان يبدأ من المنبع ذاته . وعندما تستدعيه لحظة الإلهام للعمل كان يبدأ بلا أدنى نوايا واعية . كان لا يفكر وهو مستغرق في عمله إلا في ترتيب ما تفرزه لحظة الإلهام وذلك بتحريك مساحاته التشكيلية . وهو يتأمل بعمق عالم الأشكال الذي يبرز ويتقصى كل خطوة يقترحها نمو الرسم . وفي بطاء تبرز الأنماط المنسقة ببراعة من الخلفية المشوشة . ومع طبقات اللون المتتابعة تتخذ اللوحة بالتدريج سماتها الغنائية العريضة وتثير في النفس احساساً بالرخاء .

ولقد ارتضى بول كلي في كثير من لوحاته المضمون الإيماني للأشكال التي قامت أمامه . وهو يمد في كثير من الأحيان إلى تقويتها . وهكذا يعطى للعمل الفني موضوعاً . ومن ثم يمكن للاسم الذي يطلق على اللوحة أن يؤكد أو يناقض أو يوسع معناها الظاهر . وغالباً ما يطلق ذلك الاسم بعد انجاز اللوحة بوقت ليس بالقصير .

المقدرة الواضحة

لقد آلى كلي على نفسه أن يصنع شيئاً متواضعاً فابتكر موضوعات صغيرة يمكن لقلمه أن يسيطر عليها في لحظة قصيرة بلا حذق تكنيكي . فالموضوع الصغير يوضع على الورق ببسر وفي وقت وجيز . وقد حقق كلي ما آلاه على نفسه . إن لوحاته متناهية في الصغر لكنها أعمال حقيقية . ومن تكرار هذه الأعمال الذاتية الصغيرة والدأب عليها أمكنه أن يشيد صرحاً شامخاً إن شهد له بشيء فبأنه لم يشغل بتقليد مصورين آخرين أو حتى باستلهام أساليبهم ، بل مضى يعمل ويعمل فحسب . وترك كل شيء ينمو بتلقائية مماثلة لتلك التي في أعظم عمل فني ؛ ألا وهو الطبيعة .

بول كلى والطبيعة

ما موقف كلى من الطبيعة ؟ ليس بلازم أن نضيع وقتاً طويلاً لهدم الادعاء بأن الفن التجريدى يتضمن لزماً الانحراف عن الطبيعة أو معارضتها . وربما كان إصرار كل من رفض الاعتراف بأى حاجز بين الفن التجريدى والفن غير التجريدى قد ألقى بظله على محاولات كثير من الفنانين المعاصرين لتوفيق بين الحقلين . وكثيرة هي الدلائل على اهتمام كلى بالطبيعة وبحاجته الروحية إلى إرساء فنه على علاقة وثيقة بالطبيعة ، ويوميته حافلة بإشارات إلى العمل فى الهواء الطلق ، وتقصى مظاهرها العديدة . وفى ذات الوقت التنبيه إلى خطر الانكسار كلبة على الطبيعة ، مما يمكن أن يستحيل تكأة مريحة للفنان تخفق فيه الحركة الدائبة نحو الخلق ، وتحقيق الذات . وفى حديث لبول كلى عام ١٩٣٠ إلى أحد أصدقائه وكان مدرساً للرسم فى مدرسة باحدى القرى يقول إن الطبيعة متى أحببناها تفقدنا إلى الحرية . ما من ريب أن المصور يجب أن يدرس الطبيعة . اقتد بالطبيعة فى عملها الخلاق . ومن خلال ذلك ربما أمكنك أن تحقق تصورك الخاص . قد تلاميذك إلى الطبيعة ، بل أغرقهم فيها . دعهم يعاينون كيف تتكون البراعم ، كيف ينمو الشجر ، وكيف تفتح الفراشة جناحها . دعهم يشاهدون الطبيعة عن كثب حتى يصبحوا فى ثرائها وحركتها ومضاتها :



صافير - ١٩٢١

بول كلى والمجهول

كان بول كلى يؤمن بأن الحواس لا تدرك إلا بعض الحقيقة ، وأن العقل قاصر بدوره فى هذا المقام ، ومن ثم كان على الفنان أن ينمى فىنا القدرة على استخدام وسائل أخرى للمعرفة . والذى يثير الإعجاب حقاً فى العمل الفنى ليس الخطوط والألوان وتوافقها فحسب ، بل إيماءاتها إلى المجهول . حتى المكان مدلول وقوى . لا شئ ساكن جامد : الحركة جوهر الكون . الحركة رنين . ومضة ضوء ، عاطفة ، طاقة ، دورة من المغلق إلى المفتوح . وهكذا كانت اللوحة عند بول كلى تكويناً دائماً . وتستحق الإعجاب تلك المدائن المجهولة التى ابتكرتها مخيلة بول كلى . إنها مدائن لا وجود لها على الخرائط . لها ما للسراب من جاذبية وقوة إحاء ، ولها ما للزجاج من شفافية وصفاء . إنها ابتكارات شاعرية . خليط من انطباعات الفنان وذكرياته عن صقلية وتونس ومصر :

كان بول كلى دائب الحديث عن الرحلة إلى بلاد المعرفة المصفاة ، المعرفة المتنوعة الجوانب التى تتضاءل أمامها معرفة العقل والحواس وحدها . إن الرموز تغذى الروح وتدله على أن الحقائق الأرضية ليست الامكانيات الوحيدة . إن الفن يلعب فى براءة بالأشياء العلوية وينتهى به الأمر إلى بلوغها أحياناً . ولم يكن بول كلى يعتمد على شطحات مخيلته فحسب ، بل كان يدقق النظر أيضاً إلى أشكال الطبيعة ذاتها ويتقصى عن الخرافى حتى فى الواقع الملموس . وكثيراً ما عثر على ضالته فيما حوله . كما كان كلى دائب البحث عن عوالم جديدة مثل أغوار البحار . وعندما زار إيطاليا ما بين عامى ١٩٠١ و ١٩٠٢ صادف فى معهد الأحياء المائية بنبابولى ما كان يبحث عنه من أصالة وبدائية . كانت زيارة معهد الأحياء المائية بمثابة غوص فى الأعماق ، وعودة إلى منابع الأشكال الأصولية للحياة :

لكن بول كلي في معهد الأحياء المائية لم يعكف على دراسة أنواع السمك وتضاريس البحروصخوره، فهو إنما كان يبحث عن الأبواب المفتوحة على المجهول . إن التسمية الحق لفن بول كلي هي « رحلة الحلم والخيال » .

بول كلي و « الفارس الأزرق »

كان عام ١٩١١ عاماً مشمراً في حياة بول كلي الفنية ، فقد التقى بالجماعة الناشئة المسماة « الفارس الأزرق » وقابل أعضائها أوجست ماك وفرانز مارك واليكس جوالينسكي . وجدد علاقته بكاندينسكي رئيس الجماعة الذي كان زميلاً سابقاً له في أكاديمية ميونيخ . كما نعى كلي من خلال اشتراكه في جماعة « الفارس الأزرق » معرفته بأعمال كثير من الفنانين الأجانب . واشترك مع « الفرسان الزرق » في معرضهم الثاني عام ١٩١٢ .

ولم يكن كثير من المصورين التقديرين الأجانب أعضاء في جماعة الفارس الأزرق فحسب ، بل إن كثيراً من المصورين في بلاد أخرى كانوا على صلة وثيقة بالجماعة . وعلى خلاف جماعة « الجسر » التي تأسست في دريسدن عام ١٩٠٥ وركزت اهتمامها على الاحتجاج الاجتماعي من خلال الصور التعبيرية العنيفة ، ساندت « الفارس الأزرق » كل المحاولات

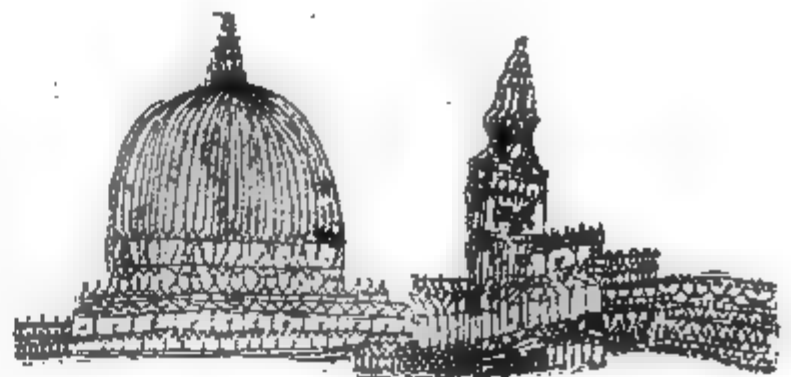
الجمادة لخلق لغات فنية جديدة . لأنها لم تحاول أن تفرض أسلوباً بعينه ، بل شجعت انتشار الإيمان العام في قوة الفن على اجتياز الحدود .

ولقد تشقت شمل جماعة « الفارس الأزرق » عقب الحرب العالمية الأولى ، على أن بول كلي استفاد من حياتها القصيرة فائدة كبرى . فلقد أدرك على الأخص أنه ليس وحيداً أعزل .

وفي أبريل ١٩١٢ زار بول كلي باريس للمرة الثانية زيارة قصيرة . في هذه المرة سعى إلى الفنانين الجدد لرؤية أعمالهم . وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين روبير ديبلوناي الذي أرسل إليه مقالة عن الضوء واللون ترجمها ونشرها في إحدى مجلات برلين في يناير عام ١٩١٣ . وكان ديبلوناي في ذلك الحين يتحرك من مجموعته « النوافذ » ذات الأشكال الهندسية التجريدية إلى مجموعة « الأطباق » ذات الإيقاعات اللونية الدائرية المطلقة التجريد . ولقد تأثر كلي بفن ديبلوناي الذي أكد قدرة اللون على التعبير ، كما أبان سيزان من قبل قدرة اللون على التشديد .

وفي أغسطس عام ١٩١٤ شبت الحرب العالمية الأولى . وتفرقت جماعة الفنانين الذين عرفهم بول كلي في ميونيخ . ورغم أن الحرب كانت بالنسبة لكلي حدثاً خارجياً لم تنسرب آثاره إلى فنه بشكل جدي فانه يقول : كلما أضحي هذا العالم نحيفاً كلما اتجه الفن إلى التجريد .

وخلال سنوات العزلة أحس كلي في خلوته بأنه في حاجة إلى المزيد من التأمل في ماهية الخلق الفني ، وفي الروابط بين الفن والطبيعة ، فعكف على كتابة أفكاره في شكل أكثر وضوحاً من مذكراته التي كان يواظب على تحريرها . وقد جمع بول كلي أفكاره تلك تحت عنوان « العقيدة الخلاقة » ونشرت عام ١٩٢٠ وفيها يقول : « ليس كل ما



القبة العالية - ١٩٧

هو عابر سريع الزوال إلا أمثلة وحكاية ذات
مفرد . كل ما نراه ليس سوى دموع ، احتمال ، حيلة .
أما الحقيقة الأصلية فتكن غير مرئية في أغوار أكثر
عمقا .

بول كلي واللون

كان تطور بول كلي كرسام أسرع من تطوره
كمصور وملون . لقد وصل كرسام إلى النقطة التي
أمكنه عندها أن يترجم الطبيعة ترجمة فورية إلى
أسلوبه الخاص . وأصبح كل خط يحمل طابعه ،
سواء فصلت بين التجربة والتعبير لحظات قصار أو
أيام طوال . لكن متى وصل بول كلي إلى ذلك في
حقول الألوان أيضاً ؟

كان من تأثير كل ما شاهده بول كلي وقراءه
أن اتجه في إنتاجه الفني اتجاهين : الأول : نقل
مشاهد من الطبيعة مع الاحتداد بالألوان الموضوعية .
والثاني : وضع الألوان تلقائياً في تشكيلات متحررة
حسب ما تقتضيه مساحة اللوحة .

كان بول كلي في صغره يتعقب الأشكال
التجريدية على رخام المناضد في مطعم عمه . ولقد
ارتضى في شبابه مع زميله المصور واسيلي كاندينسكي
والتكوينات المشيدة بطلاقة ، كان مثل رفيقه
يعرف كل المدلولات الأساسية في الفن قديمه
وحديثه ، لكن اختطاط طريقه الخاص تطلب منه
التضحية بكثير من المهارات التي اكتسبها بجهد
ومشقة . ولقد أحس حقاً أنه يضع قدميه على سلم
النجاح عندما عرف كيف يفرق بين التدرج الضوئي
والتدرج اللوني : على أن الأمر اقتضى منه ست
سنوات أخرى حتى يصبح مصوراً أصيلاً . ذات
يوم رأى ثمانى لوحات لسيزان . ها هو أستاذه
المفضل ، أستاذ يعلو على فان جوج نجمة الأول ،
ويرقى عليه . ثم رأى في عام ١٩٠٩ معرضاً لهنرى
ماتيس في ميونيخ ،

ظل بول كلي أول الأمر غير قادر على التلوين

الأصيل بالرغم من مهارته في تتبع التدرج من النور
إلى الظلمة . وما لبث أن هدته حاسته الجمالية إلى
اكتشاف ثوري : إن ما هو أكثر أهمية من الطبيعة هو
موقف الفنان من محتويات علية ألوانه . وقدملاًه

هذا الاكتشاف ثقة بأنه سيكون قادراً ذات
يوم أن يرتجل كل قصائده على صف آنية الألوان
في مرسومه . إن كل شيء في الفن يحسن قوله أول
مرة ، يحسن قوله مرة واحدة ، وعلى الدوام بأبسط
الطرق . ويذكرنا هذا بالمثل القائل إن التصوير هو
فن الحذف . وها هو بول كلي يرسم خطته المستقبلية
بعد اكتشافه المذكور ، سيحاول تنظيم الظلال ،
أعني التدرج من النور إلى الظلمة خطوة خطوة .
يجب أن يقلل هذه الخطوات قدر المستطاع . وكل
خطوة في التدرج الظلي سيقابلها لون . وبعبارة أخرى
لن يفتح لوناً بالأبيض أو يغتمه بالأسود ، بل
سيستخدم على الدوام لوناً في كل درجة ، ويضع
محل الدرجة التالية اللون التالي .

وربما كانت أم السنين في نماء بول كلي الفني
هي سنة ١٩١٤ . لقد كان يعد نفسه منذ أمد طويل
ليصبح ملوناً أصيلاً ومتأزراً . ومن خلال كثير من
التجارب والدراسات والتأملات البناة من الخصائص
الأساسية للون أتبع له أن يصل إلى تفوق ملحوظ
لكنه لم يصبح الملون الذي كان يريده إلا بعد زيارته
لشمال أفريقيا .

اقترح بول كلي الرحلة على صديقين مصورين
هما لويس موييه الذي كان يعرفه منذ الصبا وأوجست
مالك الذي تعرف به في « جماعة الفارس الأزرق »
واتفق ثلاثتهم أن يلتقوا في مارسيليا ليلدعوا رحلتهم
إلى أفريقيا . وتجمعوا هناك في الخامس من أبريل
ورحلوا إلى تونس في اليوم التالي . وزاروا القيروان
وأثناء أيامه في شمال أفريقيا انكب كلي على العمل .
كان في أول الأمر ما زال عاجزاً عن أن يحقق
ما يصبو إليه ، لكنه لم يكن متضيقاً من ذلك ،

فليس ثمة داع للعجلة ، عندما يريد المرء الكثير .
 كانت الانطباعات البصرية والروحية التي يجمعها
 في رحلته أهم ألف مرة من إمساك القلم أو الفرشاة .
 وعندما اقتربت السفينة بالأصدقاء الثلاثة من الشاطئ
 الأفريقي لاحظت كلى ازدياد كثافة اللون . وعندما
 نزل إلى الشاطئ لفتت نظره البيوت البيضاء مكعبة
 الأشكال في أول مدينة أفريقية . وأحس على الأنف
 فيما حوله من مناظر تونس وحياة أهلها أنه إنما
 يتحرك في أرجاء ألف ليلة بكل حكاياتها ومغامراتها ،
 ما أروع طابع الأسطورة البعيدة المنفرد في الطبيعة
 المحيطة به . الواقع والحلم وثالثهما هو . وسرعان
 ما تشيع كيانه كله بروح الشرق الخالد ، وسرى
 في علية ألوانه . كانت لوحاته الأولى في تونس جد
 أوروبية . كان يمكنه أن يصورها في مارسيليا مثلاً ،
 لكنه أصبح بعد فترة وجيزة قادراً أن يحول المشاهد
 محتفظاً بخصائصها المميزة .

ثم جاءت اللحظة الحاسمة . . اللحظة الحيرة
 المباركة . . في حياة الفنان . السادس عشر من أبريل
 عام ١٩١٤ أنتشى بول كلى بتجربته وتشيع ،
 فكتب هذه العبارات التي كثيراً ما تنقل عنه « إلى
 أتوقف عن العمل الآن . تجاربي تضغط على بكل
 عمق ورقة . يمكنني أن أشعر بها . وهكذا أحس
 بالثقة دون أدنى جهد . لقد استحوذ على اللون .
 ما عدت بحاجة إلى أن أشقى في الجري وراءه بعد
 الآن . لقد غزاني إلى الأبد . أعرف ذلك . هذا
 معنى هذه اللحظة المباركة . أنا واللون شيء واحد .
 أصبحنا كيانه واحداً . لقد صرت مصوراً . أحس
 بالقلق . عربني محملة . وعلى أن أقدم على العمل .
 سأعود سريعاً إلى الوطن ، إلى مرسمي » .

بول كلى والخط

على أن تقدم بول كلى نحو السيطرة على اللون
 لم يقل شيئاً من اهتمامه بالخط . وخلال سنوات من



حادثة

العمل الجاد منتقلا بين الثقل الصارم عن الطبيعة والرسم الخيالي ، أصبح قادراً أن يصمم الخط في شكل امتداد خارجي لمطالب روحه الخلاقة ، مفصلاً عن كل عواطفه وأفكاره ، بل وزواته وشطحاته أيضاً . وكان في بعض الأحيان يبدأ من بضعة خطوط عرضية عشوائية منمياً إياها وفقاً للانعاءات الخجازية التي تنطوي عليها . وعندما كان يخشى أن تميل رسومه إلى الضحالة والزخرفة الجوفاء كان يعود إلى الطبيعة ، فقد كان الثقل عنها أفضل علاج . وهكذا توصل كلي منذ عام ١٩٠٨ إلى أسلوب ذاتي أصيل وثمين إلى حد بعيد .

ولما كان قد اكتسب قوة من دراسته للطبيعة فقد أمكنه أن يغامر من جديد بالخوض إلى أبعد مناطق الانطلاق الروحي . وقد جرؤ بذلك أن يعطى شكلاً لكل ما يتقل روحه . وبمجرد خط قائم السواد ، وبأقل ارتباط بالانطباعات البصرية استطاع أن يسجل خبرات لم يسبقه إليها أحد ، مفصلاً عن شخصيته الحقيقية المتحررة .

ولنقم الآن بنزهة مع بول كلي . إنها نزهة مع الخط . الشكل يخضع للمضمون . لا شك في ذلك . والمضمون لم يخضع ؟ لاشئ . هيا . ها هي نقطة . لنخط منها أولى الخطوات . لرسم خطأ ، ولنمض معه . لنقف وقفة قصيرة بعد برهة . لنستجمع أنفاسنا . نظرة إلى الوراء . يا له من طريق طويل ذلك الذي اجتزناه . ثم لنفكر ملياً ونحن ماضون في طريقنا هنا وهناك . ها هو نهر يعترضنا فلنستقل قارباً . الحركة متواجدة . على مبعده يبلو لنا جسر ، فلنخط عدة أقواس . ها نحن نلتقي بصديق ، نفرح ونهمل . هيا لنبرز ذلك في خطوطنا . ثم نفرقنا الخلافات . الخطوط لذلك متباعدة . نعبث حقلاً محروثاً . ثم ها هي غابة كثيفة . يفقد الخط طريقه ، فنحاول العثور عليه . ها هم صانعو السلالات يتصرفون إلى بيوتهم في عرباتهم . يمكن الاكتفاء بتسجيل

منظر العجلات التي تدور . معهم طفل ذو خصلات جميلة . ما رأيكم في حركات لولبية ؟ ها هو الجو يظلم وتبرق السماء عند الأفق . خطوط متعرجة إذن . ثم يصفو الجو . ها هي النجوم فوقنا نقط كثيرة متناثرة . ثم ها نحن نعود من رحلتنا متعبين . لكننا قبل أن نغيب في النوم نفد إلى غيلتنا ذكريات كثيرة ها هي جولتنا على الورق . كل أنواع الخطوط يمكن استخدامها . ضربات ، لمسات ، بقع ، دوائر ، حركات متواجدة ، مكبوتة ، مضادة ، رقطاء ، متشابكة ، منهكة ، متوازية ، خفيفة ، موحدة ، قوية ، مرتعدة ، متناسقة ، سعيدة ثم فجأة يغلت الزمام وتهب العاصفة ، جنون وجرائم . ها هو عالم بول كلي ، نزاهات مع الأحلام والظلال .

أكاديمية شتوتجارت ترفض بول كلي

بلغ الآن بول كلي قمة نضجه الفني . وخلال الاثنى وعشرين عاماً الباقية من حياته غزر إنتاجه ، وتنوع بشكل ملحوظ ، دون أدنى جنوح إلى التكرار أو التقليد . ولقد ألف كلي أن يعمل في عدة لوحات في ذات الوقت ، فكان ينتج في العام الواحد ، بل وفي اليوم الواحد أعمالاً ذات تنوع مذهش .

في عام ١٩١٩ خلا منصب أستاذ بأكاديمية الفنون الجميلة بشتوتجارت فاقترح اسم بول كلي لشغل هذا المنصب تحت إلهام التلاميذ في طلب أستاذ حديث إلا أن المشرفين على الأكاديمية رفضوا اختيار كلي بحجة أن أعماله تحمل سمة الاستخفاف بقوانين الفن الصارمة ، ولا ثم عن إرادة قوية نحو البناء الوطيد والتنظيم التشكيلي الجاد .

لكن أولئك المشرفين على أكاديمية شتوتجارت إنما خلطوا بين السطحية والبساطة . فان لوحات كلي ورسومه قوامها البساطة . إنها السهل المنتع بينه . وهي أعمال مختصرة . وأي عيب

في هذا ؟ يريد الفنان أن يقول أكثر مما تقوله الطبيعة فيتركب الغلظة المستحيلة . إنه يحاول أن يقول قوله بوسائل أكثر مما تستخدمها الطبيعة ذاتها لتقول ما تقوله : بينما الصحيح هو أن يقول الفنان ذلك بوسائل أقل . قد تستبيح الطبيعة لنفسها الافراط في كل شيء : لكنها الطبيعة ، أما الفنان فلا بد أن يكون مقتصداً إلى أقصى الحدود .

بول كلي في «الباهاهوس»

وفي عام ١٩٢٠ دعى بول كلي للانضمام إلى هيئة التدريس «بالباهاهوس» في فيمار . دعاه عميد هذا المعهد ومؤسسة المهندس المعماري والتر جروبيوس كانت ألمانيا إذ ذاك في حالة انهيار مادي واضطراب اجتماعي . ولقد أنشئ «الباهاهوس» لانتشال الفنون ورد اعتبارها بالدعوة إلى التوحيد بينها من خلال التركيز على جذورها المشتركة . كانت سنوات «الباهاهوس» الأولى صعبة : عجز في الاعتمادات ،



بول كلي .. بريشته

هجمات متوالية من القوى الرجعية ، خلافات داخلية لكن «الباهاهوس» على أي حال كان من أهم المحاولات الحديثة في التربية الفنية . ولقد سعى والتر جروبيوس إلى التحرر رويداً رويداً من الروابط التي كانت تربط معهده بالأساليب الفنية القديمة . وحاول أن يجمع من حوله هيئة من المدرسين لا تبارى : ضم إليها من المصورين ليونيل فيننجر وواسيلي كاندينسكي وبول كلي :

درس كلي في «الباهاهوس» الرسم على الزجاج والنسيج : وحاضر في الامكانيات الوظيفية للشكل واللون ، وذلك مدة عشر سنوات . ومع تغفل النزعة العملية في «الباهاهوس» زادت أهمية بول كلي كعامل معادل للتيار العقلي المتزمت الذي اطردت سيطرته على الأخص مع مقدم النازية ، التي كان من الطبيعي أن تناصب العداء النزعة الصوفية في الفن ولا نظمت كثيراً إلى الخيالات التي تفلت من قبضة رقابتها وسيطرتها وتوجيهها .

العودة إلى الوطن

في عام ١٩٣١ غادر بول كلي «الباهاهوس» ليعمل أستاذاً زائراً في أكاديمية ديسلدورف . وفي عام ١٩٣٣ اضطر إلى الاستقالة تحت ضغط السلطات النازية التي أمسكت بزمام الحكم فغادر ألمانيا إلى سويسرا واستقر به المقام في بيرن مسقط رأسه إلى أن مات في ٢٩ من يونيو ١٩٤٠ عن ستين عاماً بعد مرض ثقلت عليه وطأته خلال الخمس سنوات الأخيرة من حياته .

وفي أثناء مرض بول كلي زاره المصوران بابلوبيكاسو وجورج براك ، فلقد كان صديقهما المريض واحداً من ربانة الفن الحديث ، وواحداً ممن كان إيمانهم وبقينهم بما يفعل باعثاً على قيام فن القرن العشرين :

نعم عطية

تيار الفكر العربي

● « أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ،
وأحب أن أعلن إلى الناس ما انتهى إليه بعد
البحث والتفكير . ولا أكره أن آخذ نفسي
من رضا الناس عني ، أو سخطهم علي ، حين
أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون . »

● لا يصدر عن فكره من الخواطر والأفكار ،
ولا يرد على لسانه وقلبه من الألفاظ والمبارات ،
إلا بعد أن يكون قد أعمل عقله وشعوره وحسه
وقلبه وذوقه إعمالا شاملا كاملا ، حتى يكاد أن
يتناول الفكرة أو الخطوة من كل أركانها .

● إن عهد الأدب العربي لم يتربع على عرش
الأدب العربي ، ولا على عرش الفكر الواضح
الجل ، إلا لأنه قد أرى قامتك من اللغة والفلسفة
ثروة يحيا عليها حياة أدبية وفكرية ، فيها غنى
وغناء ، وفيها وضوح وجلاء .



أرسطر

طريقتين .. مفكرًا

١

« بين الأدب والفلسفة والعلم »

بظهورنا تاريخ الثقافة الإنسانية في نشأتها وتطورها
على أن الأدب شيء ، والفلسفة شيء آخر ، والعلم
شيء ثالث ، لا سيما فيما يصطنعه كل من هذه المجالات
الثلاثة من منهج : فمنهج الأدب عاطفي ذوق ، ومنهج العلم
حسي تجريبي ، فضلا عن أن منهج الأدب والفلسفة
يتفقان في أن كليهما يمتاز بصفتة الذاتية ، على حين
أن منهج العلم لا يكاد تنفك عنه صفة الموضوعية .
ومع ذلك فإن بين الأدب والفلسفة والعلم صلة
وثيقة ، لا ينكرها إلا من ضيقوا على أنفسهم
النطاق ، ولم يبلغوا بأذواقهم الأدبية ، وأنظارهم



أفلاطون



دكتور محمد مصطفى حشاشي

الفلسفة ، ونظرياتهم العلمية أوسع الآفاق : فالسواد الأعظم من أولئك وهؤلاء ينظرون إلى الأدب على أنه فن من الفنون الجميلة التي تصدر عن العاطفة والسجية ، وإلى الفلسفة على أنها طائفة من المعارف والأنظار التي تقوم على الفكر والروية ، وإلى العلم على أنه جملة من القضايا والأحكام والقوانين التي تستند إلى المشاهدة الحسية والتجربة العملية . ومن هنا كان الأديب شاعراً أو ناثراً عند أولئك وهؤلاء إنساناً له حظ من شعور ونصيب من ذوق ، وله قدرة على التصوير لهذا الذوق ، والتعبير عن ذلك الشعور ، بألفاظ وعبارات يولف بعضها مع بعض ، ويزاوج بين بعضها وبين بعض ، فإذا هو يرسلها تارة أبياتاً من النظم موزونة ومقفاة ، أو يطلقها تارة أخرى فقرات من النثر مسجوعة أو مرسلة ومن هنا

أيضاً كان الفيلسوف صاحب نظر عقل وحجة منطقية وبرهان يقوم على أفكار فطرية ومبادئ أولية وقضايا نظرية ، وليس من هذا كله أو بعضه ما يمت إلى العاطفة والسجية ، بقدر ما يعول على الفكر والروية . ، كما كان العالم صاحب استقراء شامل يستمد دليله من الجزئيات التي يستقرئها ويلم بها ، والتي يفحصها ويجري تجاربه عليها ، وما يزال بها حتى يتم تحقيقه لها ، وينتهي إلى نتائجها منها ، فإذا هي قضايا كلية ، وقوانين عامة ، تتوافق العقول السليمة عليها وهكذا كان الفرق بين الأدب الفنان من ناحية ، وبين الفيلسوف المفكر من ناحية أخرى ، وبين العالم المجرى من ناحية ثالثة ، كالفرق بين القلب الذي يشعر ، والعقل الذي يتدبر ، والحنس الذي يتصور .

على أن أولئك وهؤلاء ممن ينظرون هذه

التنظرات إلى الأدب والأديب ، وإلى الفلسفة والفيلسوف ، وإلى العلم والعالم ، قد فاتهم أن من الأدب فلسفة ، وأن في الفلسفة أدباً ، وأن العلم قد يصطنع بصيغة أدبية حيناً ، وينحو نحواً فلسفياً أحياناً . وآية هذا أن الأديب والفيلسوف والعالم يشتركون في أن لكل منهم قلباً يتذوق ، وعقلاً يحقق ، وحساً يدقق ، وأن الأديب حين يرسل خطرات نفسه ، وثمرات شعوره ، إنما يعمل عقله وحسه إلى جانب قلبه ، كما أن الفيلسوف والعالم حين يطلق أحدهما نظرات فكره وتأملات عقله ، وحين يصطنع ثانيهما أدوات حسه وآلات تجربته .

إنما يجعل كلاهما مساهماً لقلبه وذوقه . وإذا كان هذا حرباً بالأديب والفيلسوف والعالم ، فهو مؤرخ كل من الأدب والفلسفة والعلم أخرى وأخلق ، إذ الفكر عند هؤلاء جميعاً إنما هو أداة لابد منها ، ولا منصرف عنها ، لأن كلا منهم إنما يبحث عن الحقيقة . ويلتس وجه الحق فيما هو بسبيل البحث عنه ، والوصول إلى نتيجة فيه .

فإذا كان ذلك كذلك ، وكان أستاذنا الجليل عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين ، أديباً عظيماً له مكانته الكبرى ومنزلته العظمى بين الأدباء ، وناقداً مدققاً ، ومؤرخاً للأدب محققاً ، له خطره العظيم وأثره البعيد بين النقاد ومؤرخي الأدب ، وكنت هنا بسبيل البحث عنه مفكراً ، يصطنع النظر العقلي ، والمنهج الفلسفي والعلمي ، فلا أقل من أن أقف معه عند بعض آثاره وأفكاره الرائعة ، فيما قدم لنا من تراث أدبي قيم ، وتاريخي خالد ، وذلك في دراساته الجامعة ، مما يعد مرآة صادقة تتجلى على صفحتها المخلوة الصافية حياته الفكرية ، فإذا هو يبنو مفكراً مبروياً وصاحب منهج محدد وعحققاً ، بقدر ما يبنو أديباً ذائماً ومؤرخاً للأدب وناقداً صادقاً .

أما كيف كان ذلك كذلك ، وإلى أي حد يعد

أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين مفكراً أمتعنا منذ زمان بعيد ، وما يزال يمتعنا إلى اليوم ، وأرجو مخلصاً من كل قلبي أن يضيئ الله عليه أبواب الصحة ويمد له في أسباب العافية ، حتى يظل يمتعنا إلى ما يشاء الله من غد ، وإلى ما بعد غد ، بروائع فكره ، وبذائع ذوقه ، وجوامع كلمه ، فقد أجمل هو هذا كله فيما قدمه بين يدي بحثه في الشعر الجاهلي من مقدمة تحدث فيها عن ذات نفسه وفكره ، وعن منهجه في البحث ، وعما انتهى إليه عن طريق هذا المنهج من اليقين أو ما يشبه اليقين ، وذلك حيث يقول : « لست أزعم أني من العلماء ، ولست أنمدح بأنني أحب أن أعرض للأذى . وربما كان الحق أني أحب الحياة المطمئنة ، وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة ورضا . ولكن مع ذلك أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن إلى الناس ما انتهى إليه بعد البحث والتفكير ، ولا أكره أن أعهد نصيبي من رضا الناس عن أو سخطهم حل ، حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون . » . . . وأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أني شككت في قيمة الشعر الجاهلي وألححت في الشك ، أو قل ألح على الشك ، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهى هذا كله إلى شيء إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين . ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء ، وإنما هي متحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام ، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين » (الدكتور طه حسين : في الشعر الجاهلي سنة ١٩٢٦ ، ص ٦ ، ٧ ، في الأدب الجاهلي سنة ١٩٢٧ ، ص ٦٣ ، ٦٤) .

وهكذا يظهرنا أستاذنا الجليل الدكتور طه على أنه من التواضع بحيث لا يزعم أنه من العلماء ، وليس من شك في أن التواضع هو الحصيلة الأخلاقية

أو سخطهم على . حين أعلن إليهم ما يحبون أو
ما يكرهون .



بين الثقافة العربية والفلسفة الديكارتية

لعل أظهر ما يمتاز به مفكرنا وباحثنا ، سواء
فيما استمعنا إليه من أحاديث ومحاضرات ، أو فيما
استمعنا به من مترجمات ومؤلفات ، أنه واضح جلي
ما يقدر ماحولك في تفكيره وبخبرته ومنهجته التي
يمتد بها في هذا البحث وذلك التفكير .
وآية هذا أنه يحب أن يقول ما يقول ، وأن يكتب
ما يكتب ، في وضوح وجلاء ، دون أن يضطر
أحداً إلى أن يذهب في فهمه أو تفسيره أو تأويله ،
مذاهب شتى قد تخرج الألفاظ عن معانيها ،
وتباعد بين العبارات ودلالاتها .

وليس من شك في أن وضوحه وجلاءه هذين
الذين لا يتفكان عن أي أثر من آثاره الرائعة الباهرة
التي ظل يروى ويفدى بها شجرة الثقافة العربية
طوال نصف قرن من الزمان ، إنما يرجعان إلى أن
فكرته عن الموضوع الذي يفكر فيه وبحث ،
إنما تكون واضحة دائماً ، جلية أبداً ، بحيث
لا يصدر عن فكره من الخواطر والأفكار ،
ولا يرد على لسانه وقلبه من الألفاظ والعبارات ،
إلا بعد أن يكون قد أحمل عقله وشوره وحس
وقلبه وفوقه إحمالاً شاملاً كاملاً ، حتى يكاد أن
يقنول الفكرة أو الخطوة من كل أرجائها .
وها هنا يبدد الغموض الذي يكتنف هذه الخطوة ،
والشك الذي يحيط بتلك الفكرة ، فإذا هذه الفكرة
أو الخطوة قد بلغت غايتها من الوضوح والجلاء ،
وإذا صاحب هذه الفكرة أو الخطوة قد بلغ كل
ما كان يريد أن يبلغ من اقتناع مقنع له بأن هذه
الفكرة أو الخطوة لم تعد في حاجة إلى ما يوضحها

الجوهرية التي ينبغي أن يتخلق بها العالم الحقيقي الذي
إذا تحلى بها فقد تحلى عن كثير من الخصال المقنومة
التي تفسد على العلماء الأدعياء ، ممن يتشبهون بالعلماء
ولا علماء ، حياتهم العلية والخلقية على السواء ، على
نحو ما يفعل الغرور وحب الظهور وطلب الشهرة
والجري وراء المنافع والمطامع وما إلى ذلك من
الأنحلاق التي توقع أصحابها في كثير من الغلط ،
وتسوقهم إلى كثير من مواطن التطرف والشطط ،
على أن أستاذنا ، وإن كان تواضعه قد جنبه كثيراً
ما يكره ، وحببه إلى كثير ممن يحبون ، فهو مع ذلك
قد تعرض في أوقات متباعدة من حياته الحافلة
الخصبة المنتجة لسخط الساخطين الذين كانوا
يصدرون في سخطهم عن تعصب وتصنف وتكلف ،
وكانوا في هذا كله من المسرفين ، لا لشيء إلا أن
الدكتور طه حسين أراد أن يفتح باباً جديداً إلى
حياة فكرية جديدة قوامها الفكر الحر ، والعقل
السليم ، والمنهج القويم ، والبحث الدقيق ، والنزق
الراقي ، بحيث يجتمع من الأدب والفلسفة والعلم
أطراف شتى يمكن أن يؤلف بينها على وجه منهجي ،
يقوم فيه البحث الأدبي على دعائم مستمدة من
المنهج الفلسفي والعلمي ، فأستاذنا الجليل بتواضعه
إنما هو صاحب خلق متين ، وبتفكيره وبخبرته وفوقه
الأدبي إنما هو صاحب منهج رصين ، لا يعنيه من
بحثه إلا موضوع هذا البحث الذي يدرسه دراسة
لها حظ من ذاتية الأدب والفلسفة ، ونصيب من
موضوعية العلم ، وسواء لديه بعد ذلك أجاءت
نتائجه مؤدية إلى رضا الراضين عنه ، أم مثيرة لسخط
الساخطين عليه ، وذلك على الوجه الذي تدل عليه
عبارته الصريحة الواضحة في قوله : : : : :
أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن
أعلن إلى الناس ما أنتهي إليه بعد البحث والتفكير ،
ولا أكره أن أعاد نصي من رضا الناس مني ،

ويجلبها بعد الذي انتهت إليه من الوضوح والجلال
فما بينه وبين نفسه ، ولم يبق إلا أن يخرجها عن
نفسه ، وأن ينطق بها لسانه ، أو يجري بها قلمه ،
وما هنا تكون صياغة الفكرة أو الخطرة صياغة
مبينة في ألفاظ واضحة ، وفي عبارات جلية ، ليس
في هذه أو تلك من الخفاء والإبهام ما يحول بين
المستمع أو القارئ له ، وبين الفهم الواضح عنه ،
والاقتناع الجلي معه .

وليس من شك بعد هذا وذلك في أن الوضوح
والجلال اللذين لا وجود لهما في النصوص والخفاء ،
سواء في فكر مفكرنا أو في أسلوبه
ومنهجه ، وفي لفظه وعبارته ، إنما يرجعان أولاً
إلى ثقافته العربية والإسلامية التي أتاحت له ثروة
لغوية هي ثمرة الاطلاع الواسع ، والقراءة الدائمة
الدأية التي لا تكاد تنقطع ،

فهو قد حفظ القرآن صبيّاً ، ووقف على العلوم
والمعارف الإسلامية ازدهاراً ، وألم بأطراف شتى من
فروع اللغة وفنون الأدب جامعياً ، في الجامعة
المصرية الأهلية ما أقام بالقاهرة ، وهو قد أجاد
اللغة الفرنسية ، ودرس آدابها ، واللغتين القديمتين
اليونانية واللاتينية واستمع آثارهما ، وحقق
تراثهما ، ما أقام في مونيخ وباريس ، وفي غير
مونيخ وباريس من مدن فرنسا وغير فرنسا من
العالم الأوروبي المثقف ثقافات جامعية جامعة ، وهو
قد أوغل في دراسة الفلسفة وعلومها وتاريخها ومناهج
أصحابها ومدارسهم ومذاهبهم ، حتى لقد وضع
رسائله للدكتوراه من السوربون في « فلسفة ابن
خلدون الاجتماعية » ، وكان من قبل قد وضع
رسائله للدكتوراه من الجامعة المصرية الأهلية في
« ذكرى أبي العلاء » ، فكانت هذه الرسالة مرآة
لتفكيره وقد طبع بالطابع الفرنسي ، كما كانت
تلك الرسالة صورة لتفكيره وهو ما يزال بعد
متأثراً بالعامل العربي الإسلامي . ولعل إذا أردت أن

أعدد أو أحصى ما تهيأ لعبيدنا ومفكرنا وباحثنا من
ألوان الثقافات اللغوية والأدبية والفنية والفلسفية
والعلمية وغيرها ، فلن أبلغ من هذا كله أو بعضه
بعض ما أريد ، فحسبي هذه الإشارة المجملّة ، على
أن أتناول تفصيلها فيما أرجو أن أوفق إلى كتابته من
دراسات أوسع وأشمل للجوانب الرائعة التي تتألف
منها وتشتمل عليها الحياة العقلية والشعورية لعبيد
الأدب العربي .

والذي يعني هنا الآن هو أن لاحظ أن ثقافة
مفكرنا الجليل ، وقد بلغت هذا المبلغ من السعة
والشمول ، لا سيما فيما هو لغوي وفلسفي ، عربي
إسلامي أو أجنبي ليس بعربي ولا إسلامي ، فإنها
أصبحت لدى صاحب العقل الذكي ، والذوق
النقي ، والسجية المشرقة ، والقدرة الفائقة ، بمثابة
النهر الذي تجري مياهه بين يديه محملة بأجمل
الخيرات ، وأنضج الثمرات ، فما عليه إلا أن يمد
يديه إلى هذا النهر ، فإذا هو يغترف من هذه
الثمرات ، وتلك الخيرات ، ألفاظاً وعبارات ، هي
في ظاهرها كذلك ، ولكنه إذا صاغها ونظمها في
سلك واحد ، كانت لآلئها لمعات ، وإذا أطلق
لسانه بها ، كانت ألحاناً لها وقع النغمات .

وهذا يعني بعبارة أخرى أن عهد الأدب العربي
لم يترجع على مرش الأدب العربي ، ولا على مرش
الفكر الواضح الجلي ، إلا لأنه قد أنرى فائتلك
من اللغة والفلسفة ثروة يحيا عليها حياة أدبية
وفكرية ، فيها غنى وغناء ، وفيها وضوح وجلال ،
ويبلغ من هذا كله مبلغاً عظيماً لا يفتقر معه إلى شيء ،
ولا يعوزه منه شيء ، حتى إذا أراد أن يصور
خطرة ، أو يعبر عن فكرة ، استطاع أن ينتقى
لهذه الفكرة أو لتلك الخطرة ، أبين الألفاظ لها ،
وأدل العبارات عليها ، وما ذلك إلا لأنه يمتلك من
اللغة أفصحها ، ومن الفلسفة أوضحها .

أما إذا أردنا أن نضع أيدينا على مصدر الوضوح والجلالة الذي صدر عنه ، وتأثر به ، من خلال دراسته للفلسفة ، واصطنع منه منهجاً للبحث في دراسته للأدب العربي وتاريخه ، فقد لا نجد في ذلك مشقة ولا عسراً ، لأن الدكتور طه حسين قد كفانا مثونة هذا العصر وتلك المشقة ، إذ صرح هو نفسه بما تتبين معه في وضوح وجلالة ، أنه أقاد منهجه هذا من معرفته بالعلم والفلسفة بصفة خاصة ، ومعرفته بفلسفة ديكارت في العصر الحديث بصفة أخرى .

وها هو ذا يحدثنا حديثاً لا لبس فيه ولا غموض ، ولا أدل منه على أنه قد سلك في نحو من أنحاء بحثه — وهو هذا الذي كان موضوعه الشعر الجاهلي — مسلك أصحاب العلم والفلسفة ، فيما يتناولون من العلم والفلسفة ، وذلك حيث يقول : « أحب أن أكون واضحاً جلياً ، وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطربهم إلى أن يتأولوا ويتمحلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرى إليها . أريد أن أريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب ، وأن أريح نفسي من الرد والبلغ والمناقشة فيما لا يحتاج إلى مناقشة .

أريد أن أقول إن سلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث من حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث .

والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه بحالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً . والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم

والقناتين في فنونهم ، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث . فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنتقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورموسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً (في الشعر الجاهلي ص ١١ ، ١٢ (في الأدب الجاهلي ص ٦٦ ، ٦٧) .

وهكذا ترى أن أستاذنا الجليل ومفكرنا العظيم وعيد أدبنا العربي الواضح الجلي ، حين شك في قيمة الشعر الجاهلي وألح في الشك أو ألح عليه الشك على حد تعبيره ، وحين نظر إلى الكثرة المطلقة من هذا الشعر على أنها ليست جاهلية ، بل هي إسلامية قد نخلت وصنعت بعد ظهور الإسلام ، وأنها من هذه الناحية إلى حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أقرب وأكثر تصويراً منها إلى حياة الجاهليين وميولهم وأهوائهم ، فانما كان يفكر ويقدر ، ويقرأ ويتدبر ، وأنه وقد انتهى من هذا كله إلى شيء إن لم يكن هو اليقين كل اليقين ، فلا أقل من أنه قريب من هذا اليقين ، وترى بعد هذا كله أنه إنما اصطنع هنا في الأدب العربي هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت لإحكام قيادة العقل ، والبحث عن حقائق الأشياء في العلوم ، والذي يعلم من يصطنعه الاستقلال في الرأي ، والحرية في الفكر ، والتجرد عن الميول والأهواء ، التي تفسد على الباحثين نتائج بحثهم ، والتبرأ من الأفكار السابقة التي رسخت في عقل الفيلسوف أو العالم فتشوه الحقيقة في نظر هذا أو ذاك ، لأن هذه الحقيقة ستكون مشوبة عندئذ بشوائب من الهوى والفرض عند هذا أو ذاك ، نعم ! ! هكذا ترى

والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل في أحكامي
إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز ، بحيث
لا يكون لدى أى مسأغ لوضعه موضع الشك ،
(ديكارت : مقال عن المنهج ، القسم الثانى) :

٣

بين أفلاطون وأرسطوطاليس

لعلك تيفنت معى مما سبق أن حدثتك عنه من
موقف الدكتور طه حسين بين الثقافة العربية
والفلسفة الديكارتية ، أنه فى هذا الموقف إنما هو
أديب مفكر ، أو مفكر أديب ، يعمل عقله فيما
يفكر فيه ، إلى جانب ما يعمل ذوقه فيما يصدر
عنه . على أنه كان كذلك فى موقفه من الفلسفة
نفسها بصفة عامة ، ومن فلسفة أفلاطون
وأرسطوطاليس بصفة خاصة . أما كيف كان ذلك
كذلك ، فقد رأينا أنه لم يقف فى أعمال عقله عند
حد المنهج الديكارتى ، ولا عند حد الأدب العربى ،
هذا من ثقافته العربية ، وذاك من ثقافته الفلسفية
الفرنسية ، وإنما هو قد تجاوز هذا وذاك إلى ثقافته اليونانية ،
فلذا هو يتخذ لنفسه موقفاً من أفلاطون
وأرسطوطاليس ، إلى جانب ما له من آراء فى
فلسفة غير هذين الفيلسوفين العظميين من فلسفة
اليونان وغير اليونان . وحسبنا أن نقف معه
هنا عند رأيه الذى يعطى صورة واضحة عن فكره
الفلسفى فضلاً من ذوقه الأدبى .

ذلك بأن أستاذنا الجليل قد فرق بين فلسفة
أفلاطون وبين فلسفة أرسطوطاليس ، تفرقة فيها
براعة المفكر ، ودقة فهمه ، لما يعرض له من
فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك ، وفيها روعة الأديب
بما له من أسلوب رائع ، ولفظ عذب ، وقدرة على
التصوير ، ومهارة فى التعبير :

أتى حين أقول هذا كله ، فأنما أنا أقول ، لا مغالياً
ولا مسرفاً إن أستاذنا الدكتور طه حسين متأثر بديكارت فى
شكه ومنهج بحثه وأسلوب وضوحه وجلاءه ، وإنه
فى هذا كله إنما هو مفكر ديكارتى ، بكل ما فى
لفظي المفكر والديكارتى من المعانى الفلسفية .
وكيف لا يكون ذلك كذلك وما هو ذا ديكارت
قد حدثنا عن شكه الذى وصله إلى يقينه فقال :
... : لاحظت منذ زمان طويل أنه فيما يتعلق
بالأخلاق فإن المرء محتاج فى بعض الأحيان إلى أن
يساير آراء يعرف أنها موضع للشك ، كما لو كانت
لا تحتل شكاً ، ... ولكن نظراً لرغبى إذ ذاك
فى أن أفرغ للبحث عن الحقيقة ، رأيت أنه ينبغى
لى أن أفضل نقبض ذلك ، وأن أبذل كل ما أستطيع
أن أتوهم فيه أقل شك ، على أنه باطل على الإطلاق ،
وذلك لأرى إن كان لا يبقى فى اعتقادى بعد ذلك
شئ لا يحتل الشك ... وبعد ذلك ، بحثت فيما
يلزم للقضية حتى تكون حقيقية وبقينية ، لأننى
لما كنت قد وجدت قضية عرفت أنها كذلك ،
فكرت فى أنه ينبغى لى أن أعرف م يتكون هذا
اليقين . لاحظت أنه لا شئ فى هذه القضية ،
أنا أفكر ، وهاذن أنا موجود ، يجعلنى أثق من أنى
أقول الحق ، إلا أنى أرى بجلاء كثير أنه لأجل
التفكير ، فالوجود واجب ، فحكمت بأنى أستطيع
أن أتخذ قاعدة عامة من أن الأشياء التى نتصورها
تصوراً قوى الوضوح والتميز ، هى جميعاً حقيقية ،
(ديكارت : مقال عن المنهج ، القسم الرابع) .

وما هو ذا ديكارت أيضاً قد حدثنا عن القاعدة
الأولى من قواعد منهجه وهى قاعدة اليقين بعد
الشك ، وعن الوضوح والتميز ، على أنهما شرطان
أساسيان لقبول أى شئ على أنه حق ، فقال :
« يجب ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ، ما لم أعرف
يقيناً أنه كذلك : بمعنى أن أتجنب بمثابة الهور ،

وآية هذه التفرقة عند المفكر البارع والأديب الرائع هي ما يقوله عن هذين الفيلسوفين في مقال كتبه نقداً لشعرائنا الثلاثة وهم : شوقي وحافظ ونسيم رحمهم الله ، وذلك فيما نظموه من قصائد ثلاث مدحوا بها المرحوم الأستاذ أحمد لطفي السيد بمناسبة ظهور ترجمته العربية لكتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ، وهو الكتاب المسمى « الأخلاق إلى نيقوماخوس » :

فقد حاب الدكتور طه حسين على شوقي أنه قال من أرسطوطاليس كلاماً هو أغلق أن يقال من أفلاطون ، لأن الفرق بين فلسفة هذا وذاك كالفرق بين الأرض والسماء ، أو بين من يعيش على الأرض مستنبطاً ، وبين من يصعد إلى السماء علفاً ومطلباً : فشوقي يزعم أن أرسطوطاليس هو أسبق فلاسفة اليونان إلى التوحيد ، وهذا غير صحيح ، وقد صححه له الدكتور طه ، فبين له أنه إذا كان بين فلاسفة اليونان من نسابى إلى التوحيد ، فلمله أن يكون أفلاطون لا أرسطوطاليس ، وهنا يعرض الدكتور طه للفرق بين فلسفتي الفيلسوفين اليونانيين في وضوح واضح ، وفي جلاء جل ، وفي عبارة معبرة أصدق تعبير ، وذلك إذ يقول : « وإذا كان بين فلاسفة اليونان من سبق إلى إعلان التوحيد ، فليس هو أرسطوطاليس ، وربما لم يكن هو أفلاطون ، بل ربما لم يكن هو سقراط أيضاً ، فقد سبق فلاسفة اليونان إلى إعلان التوحيد في القرن الخامس قبل المسيح . ولكن الشيء الذي يستحق العناية هو أن هناك فيلسوفاً يونانياً يقرن إلى المسيح ، وتعتبر فلسفته أصلاً من أصول الديانة المسيحية ، ومصدراً من مصادرها . وليس هذا الفيلسوف أرسطوطاليس ، وإنما هو أفلاطون ، أفلاطون صاحب المثل ، أفلاطون الذي أمعن في طلب المثل الأعلى ، والذي استطاع أن يرقى بالنفوس الإنسانية والفكرة الإلهية إلى حيث لم يسبقه ولم يدركه فيلسوف

بعده : أما أرسطوطاليس فقد كان مقصوداً الجناح ، أو قل لم يكن له جناح يصعد به في السماء : ولهذا لم يصعد أرسطوطاليس في السماء ، ولعله لم يرفع بصره إلى السماء ، وإنما خفضه إلى الأرض ، ذلك لأنه لم يكن يستوحى الحق من السماء ، وإنما كان يستنبطه من الأرض استنباطاً ، وإذا كان هناك فيلسوف تلائم فلسفته الشعر حقاً ، أو قل إذا كان هناك فيلسوف هو الشاعر حقاً ، فهذا الفيلسوف هو أفلاطون لا أرسطوطاليس : ولو عرف شوقي إله أرسطوطاليس ، هذا الإله العاجز الجاهل المفتون بنفسه ، المنصرف إلى جماله ، عن كل شيء ، الذي لا يعلم إلا نفسه ، ولا يفكر إلا في نفسه ، ولا يعجب إلا بنفسه — أقول لو عرف شوقي إله أرسطوطاليس هذا لرثى لهذا الإله ، ولرثى لأرسطوطاليس نفسه ، ولما استطاع أن يقول :

من كان في هدى المسيح وكان في رشد الكليم
وغدا وراح موحداً قبل البنية والحطيم
كلا ! لم يكن أرسطوطاليس في هدى المسيح
ولا في رشد الكليم ، ولم يخطر التوحيد كما نفهمه
لأرسطوطاليس ، ولعله لم يخطر لغيره من فلاسفة
اليونان القدماء (الدكتور طه حسين :
حديث الأربعاء سنة ١٩٤٥ ، ج ٣ ، ص ٩٧ ،
(٩٨) :

ومهما يكن فالدكتور طه حين رأى في التوحيد عند أرسطوطاليس ، ومن حكم كل من أفلاطون وأرسطوطاليس فهو ينظر إلى أرسطوطاليس نظرة إكبار وإجلال ، لعلها لا تنتهي عنده إلى حد : فأرسطوطاليس عنده هو الفيلسوف الأول ، والمعلم الأول ، أو أبو الفلاسفة حقاً ، كما يتبين هذا من قوله : « أريد أن أعلم إلى أي مؤلف أو إلى أي عالم أو إلى أي فيلسوف نستطيع أن نقرن أرسطوطاليس . أما أنا فلست أعرف له

نظراً منذ ظهرت الفلسفة الإنسانية ، وما أعتقد أن أحداً غيرى يستطيع أن يجد له نظيراً. ومهما يكن من شيء فأرسطوطاليس هو المعلم الأول حقاً كما سماه العرب ، وهو أبو الفلاسفة حقاً ، وهو زعيم الفلاسفة حقاً ، وأبقاهم سلطاناً ، وأرضعهم مكاناً ، وأشدّهم ثباتاً للدهر وقوة على الأيام . . . (حديث الأربعاء ، ج ٣ ، ص ٥٥) .

وتكبر قيمة أرسطوطاليس ومكانته عند أستاذنا المفكر الباحث في الفلسفة ، عندما يعدد للمعلم الأول ما وضع وأسس ودعم من علوم : فأرسطوطاليس هو الذى وضع علم الأخلاق ، ووضع علم المنطق ، ووضع علم السياسة ، ووضع علم البيان ، كما يدل على ذلك قوله : « يجب أن تعلم أن أرسطوطاليس هو الذى وضع علم الأخلاق كما أن أرسطوطاليس هو الذى وضع علم المنطق ، وعلوماً أخرى مختلفة . . . إن أحداً من الفلاسفة لم يسبق أرسطوطاليس إلى تدوين المنطق على أنه علم يدرس ، وإلى تدوين الأخلاق على أنه علم يدرس . . . فلما جاء أرسطوطاليس وجد شيء يقال له علم المنطق ، وشيء يقال له علم الأخلاق ، وشيء يقال له علم السياسة ، وشيء يقال له علم البيان . . . فلما جاء أرسطوطاليس أصبحت هذه العلوم علوماً إنسانية ، لا فردية ولا مذهبية ، وأصبحت تمتاز بشيئين متناقضين ، فهى شخصية من جهة ، ولا شخصية من جهة أخرى ؛ شخصية لأن شخص أرسطوطاليس أقوى وأظهر من أن يخفى . ولأرسطوطاليس أراءه ومناهجه ومذاهبه الخاصة . ففلسفته شخصية إذا تضاف إليه بحق كما تضاف إلى أفلاطون فلسفة أفلاطون ، وهى فى الوقت نفسه لا شخصية ، لأن أرسطوطاليس لم يكن يريد أن يسلك فى الفلسفة مسلك الذين تقدموه ، وإنما كان يريد أن ينظم جهود العقل الإنسانى ونتائج

هذه الجهود ، وأن يرسم لهذا العقل سبيله إلى الرقى العلمى والأدبى . وقد وفق أرسطوطاليس فأصبحت فلسفته فلسفة الإنسانية ، وأصبح منطقها بالقياس إلى العقل الإنسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ الطبيعى بالقياس إلى الأجسام ، وأصبحت أخلاق أرسطوطاليس وسياسة أرسطوطاليس أساساً لهذا العلم الفنى الحصب الذى لم يوث بعد ثمراته الناضجة والذى سيكون له فى الحياة الإنسانية أثر قوى بعيد وهو علم الاجتماع . . . (حديث الأربعاء : ج ٣ ، ص ٥٩ ، ٦٠) .

وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات الدكتور طه نفسه ، .. أنك لا تسلك مذهباً من مذاهبه (أرسطوطاليس) الفلسفية ، إلا أحسست فيه شيئين : الأول أن هذا المذهب ملائم للعصر الذى نشأ فيه . والثانى أنه ملائم للعصور الإنسانية على اختلافها . وفى الحق أن اليونان والرومان عاشوا فى العصر القديم على فلسفة أرسطوطاليس ، وأن الشرق والغرب عاشا فى القرون الوسطى على فلسفة أرسطوطاليس ، وأن أوروبا الحديثة تعيش الآن ، وستعيش غداً على فلسفة أرسطوطاليس . العرب إذاً منصفون حين يسمون أرسطوطاليس المعلم الأول ، فهو أول من علم الفلسفة والعلم ، أى هو أول من اتخذها علوماً مستقلة ، تدرس لنفسها دون الأشخاص . وما زال أرسطوطاليس المعلم الأول ما دمنا لا نعرف فيلسوفاً مهما يكن الفرع الذى يختص به من فروع الفلسفة لا يرجع إليه ولا يعتمد عليه لقد كانت فلسفة أرسطوطاليس أساس النهضة العربية الأولى ، وأساس النهضة الأوروبية فى العصر الحديث ، ويجب أن تكون أساس النهضة العلمية فى مصر الحديثة . (حديث الأربعاء : ج ٣ ، ص ٦٠ - ٦٤) .

أما بعد :

فهذا هو الدكتور طه حسين مفكراً أدبياً ،
أو أدبياً مفكراً ، وهذا هو طرف من الحياة الفكرية
لعبيد الأدب العربي ، وهي حياة خصبة حافلة
بما فاضت به من آثار وأفكار وأنظار لها في عالم
الفكر طرافتها ، وبما عبرت عنه من صور وعواطف
ولطائف لها في عالم الأدب جدتها . من شأن كل
أولئك أن يحملها غليظة بما توجتها به يد كريمة
ارئيس أكرم بتقليد صدر صاحبها قلادة النيل ،

تقديراً لشخصيته العظيمة ، وتكريماً لجهده الميم ،
الذي ظل متصلاً بطوال عشرين عاماً من الزمان .
ولعل خير ما أقدمه إلى أستاذي الجليل الدكتور طه
حسين بهذه المناسبة الكريمة العظيمة ، هو هذا
البحث الذي أكتبه عنه مفكراً ، وهو وإن كان
متواضعاً إلا أنه هدية خالصة ، ونجوة صادقة من
تلميذ لم يجد خيراً منها يقدمه إلى أستاذه ومثله الأعلى
آية إعجاب وحب وولاء ، ودلالة إجلال وتقدير
ووفاء .

محمد مصطفى حلمي

أحدث ما ظهر

وأخيراً وصل جودو !

كتب المؤلف اليوغوسلافي ميودراج
بوليا توفيك مؤلف « الديك الأحمر »
و « البطل ذو ظهر الحمار » مسرحية جديدة
اسمها « جاء جودو » وهي تبدأ من حيث
تنتهي مسرحية صمويل بيكيت الشهيرة
« في انتظار جودو » .

يقول بوليا توفيك في مقدمة مسرحيته
« إن آجلا أو عاجلا فإن جودو كان
لا بد أن يجيء » .
أما المسرحية فلا أحداث فيها ، شأنها
شأن مسرحية بيكيت فقط نجد فيها ما نجده
عند بيكيت : الحب والسخرة والمحنات
الميتة وسط الانتظار . . وأخيراً يصل
جودو ؛ إنه رجل عادي وهزيل ذو شعر
كثيف وأنف ضخم . . وبعد أن يصل
ويلتقي به منتظروه تنتهي المسرحية .

وقد صرح بوليا توفيك قائلاً : « لقد
كان بيكيت لطيفاً مني للغاية عندما التقيت
به . . قلت له ، تصور أن هناك شخصاً
جرو على كتابة مسرحية باسم « وصل
جودو » . فقال ، من هو ؟ قلت ،
أصعلوك الذي يحدثك . فقال لي ، أتمنى
فك نجاحاً عالياً باهراً » .

وستقدم هذه المسرحية لأول مرة في
فبراير القادم بمدينة دوسيلدورف حل
مسرح كارل هنز ستراوس أو جوندلوي
بارو ألمانيا .

حياة الدراما :

من سلسلة محاضرات « تشارلز
اليوت نورتون » التي ألقاها إريك بنتل
في عامي ١٩٦٠ - ١٩٦١ بجامعة هارفارد
يخرج لنا الناقد الدرامي كتاباً جديداً على
جانب كبير من الأهمية هو كتاب « حياة
الدراما » The life of the Drama
وإذا كانت أحدث الكتب ظهوراً
في المسرح وأشدها تأثيراً مثل كتاب « موت
التراجيديات » لمؤلفه جورج ستاينر
و « مسرح الحب » لمؤلفه مارتن إيسلر
قد أعدت بحيث تتناول موضوعاً لم يسبق
لأحد أن تناوله من قبل . فإن دراسة إريك
بنتل ليست من هذا القبيل ، إنها دراسة
تخضع لمهج مرسوم اعطته إريك بنتل
لنفسه منذ مطلع حياته النقدية وأقام عليه
كتابه « عصر عبادة البطل » و « الكاتب
المسرحي من حيث هو مفكر » . أما كتاب
الجديد فهو عبارة عن فحص العناصر
المسرحية المعروفة وعلى صلاحيتها للمسرح

الحديث ، ثم محاولة لوضع القوانين التي
تكفل لهذه العناصر المرونة والحيوية .
يقول إريك بنتل : « إن محترف المسرح
لديهم نظريات جاهزة عن هاملت ، ولديهم
أيضاً ما يؤكد لهم صحة هذه النظريات .
ولكن إذا سألتهم لماذا يذهبون إلى العرض
السينمائي أو المسرحي في ليلة السبت مثلاً
دون غيرها من الليالي ؟ لوجدتهم أقل
تأكداً بكثير . . . إن أيسر الأسئلة هي
أكثرها صعوبة » .

هذا هو نوع الأسئلة الجديدة التي
يلقيها إريك بنتل في كتابه الجديد ، ويقع
الكتاب في جزئين ، جزء تمهيدى ويتناول
الأركان الخمسة لعرض المسرحي (المقدمة
الشخصية ، الحوار ، الفكرة ، الحدث)
أما الجزء الآخر فيتناول المقولات الدرامية .
إن هذا الكتاب هو عبارة خبيرة
مسرحية تكوّن لدى الناقد الأمريكي على
امتداد حياته النقدية ، وغير ما يتناول
الناقد بالشرح والتحليل هو المصطلحات
الدرامية ومكونات العمل الدرامي ،
كالعقدة والحدث ، والشخصية ، والدور .
أما مجال إبداعه الحقيقي فيكن في الخلفية
الخيالية التي تصدر عنها أحكامه النقدية
وأرائه في العمل المسرحي .

الخيال المسرحي

ألفه د. محمد مصطفى

رشاد رشدي

الانتقال من انجالية الدوامية إلى التفكيرية الدوامية ، وسببها الجميع بين الأصالة والمعاصرة ، هاتان هما انصفتان الغالبتان على مسرحية رشاد رشدي الجديدة ، اقترح يا سلام ، فهنا مسرحية خيالية ، تلك التي اعتدناها في مسرحياته السابقة ، فبعد رحلة طويلة عبر التأليف المسرحي ، يجد ، ، الحب ، الطبيعية المتعذب ، ورحلة خارج السور ، الرمزية المذهب ، و « خيال الظل » التصويرية المذهب يمثل الكاتب عز نهاية مرحلة في تطور الدراما ليبدأ مرحلة أخرى جديدة .

كأنه المرحلة الأولى هي دراما الصورة ، فيها التزم الكاتب بتقواعد الفن الدرامي من عقد البقعة وتشخيص الأشخاص وإدارة الحوار ، وفيها اهتم بتفاصيل شتى كالكثير من تفاصيل ومفارقة ، وتقلبه واختلاف ، وفيها لم يلج إلى العمل الفني على أنه وحدة فنية بديهة ككل ما يريد الكاتب دونه حاجة إلى مجاوزته لتقرير هدف أو إيحاء رأي . وهكذا كان العمل الفني في هذه المرحلة شيئاً ذاتاً ، مضمونه هو شكله وشكله هو مضمونه ، ولا ينبغي لنا أن ننتهز به إلى ما وراءه لنجعله عز من لا يملك نفسه هو المعلن .

ولكن الكاتب في مرحلته الجديدة يتكلم ما أسسته به دراما الصورة إلى ما يمكن تسميته به دراما الفكرة ، فهو هنا يخرج من ذاته ليلتقي بمضمونه على أرض تواقع الخارجى ، أرض الصراع والليل ، أرض الجدل والتاريخ ، التفكيرية هنا صاعدة ، لأن الكاتب يحضر قضية ويبنى موقفاً ويمتلكها ، قضية شعبنا وقضايانا ، نحن والأهوال ، وموقف إلى جوار جيراننا ، قضية من قضايا الحرية والعدالة ، قضية من قضايا الحياة ، وفكرة مؤداها أن من يبيع نفسه لا يملك نفسه ، والشعب المصري لم يبع نفسه في يوم من الأيام ، لذلك استطاع أن يستردها في يوم من الأيام ، وأقدم ثلاثة عشر عاماً ، وهذه كتاب طويل استمر عدة قرون ، هكذا استطاع رشاد رشدي بوعي مثالي واشتراكي أن يعالج مضمون مسرحيت على المستويين ، ، السياسي والاجتماعي . أما المستوى الفني فقد استوحاه الكاتب من ثقافة شعبنا وتاريخ فولكلوره وفنونه التعبيرية المرتجلة ، وبخاصة « خيال الظل » باعتباره الجذر الأصل لمسرحنا المصري في بساطته وبكائه وشكله البدائي الأول . فالروح الفني - روح التكم والسخرية ، ، هي ما أبقت على المصري طوال لحماً أو ستة آلاف سنة من تاريخ المهول ، فإذا ما حيل بينه وبين المثال الصريح حمل سلاحه في الخيال ، وهكذا لم يكن « خيال الظل » مجرد فن شعبي يقصد إلى التسلية والترفيه ، بل كان فناً ملتزماً بواجبه الحاكم بالثقافة والتوجيه ، ويمر عن « لام الشعب وأشواق الجماهير » .

والواقع أن رشاد رشدي في استخدام خيال الظل لم يستغنى عنه استخداماً مطلقاً جامداً ، بل عمد إلى توظيفه وتفسيره بحيث يصبح عنصراً داخل في بنية المسرحية ، شيئاً يحمل حل جبينه سمات المسرح المعاصر ، فالدراما المعاصرة لا تصور الداخل فحسب ولا الخارج وكفى ، بل تصور الاثنين معاً وهو ما يعرف بالمسرح داخل المسرح ، وما نجده عند بيراندولو وكوكوتو وجان أنوى . وكذلك رشاد رشدي جعل من « خيال الظل » وسيلة داخل المسرحية ، فاستطاع أن يحقق الإحالة اعتباراً بين الداخل والخارج ، بين المباشر وغير المباشر ، بين ما يتمناه الشعب في الخيال عاجزاً عن تحقيقه في الواقع ، ولكن يؤكد الكاتب الجميع بين عنصرى الأصالة والمعاصرة ، عمد إلى استحضار التقديرات فلولوها ومسحها بأسلوب المسرح وأطلقها في أرجاء المسرحية ، فالجازية والغازية من أنواع مائية المروقة في تراثنا الشعبي ، ولكنه لم يقف بالمقاي القديمة عند حد التطريب وإحياء التراث ، بل حاول أن يطورها إلى المستوى الذوق والجمالي الحديث يندمجها في ألحان من الموسيقى تشكل ما يعرف بالمسرح المعاصر ، بالكوميديا الحديثة .

ما يؤخذ على هذه المسرحية هو غلبة الفن للشعبي على الفن الدرامي ، فلو أن العناصر الفولكلورية قل عددها وخفت حثتها ، لو أن خيال الظل لم يستخدم بهذه الكثرة ، وأنماضي لم تظهر بهذه الصورة ، والمفاتيح لم تنفتح إلى هذا الحد ، ولو أن سيد الشاعر لم يسترد وفاء الجارية ، وخليل الحبيب لم يسترد وداد الغازية تطبيقاً لفكرة المسرحية من أن من يبيع نفسه لا يستردها لكأن المسرحية أكثر تجانساً وأشد روعة . ومع ذلك فإن لزوم ما في المسرحية ليس شكلها ولا مضمونها وإنما عز بطلها الحقيقي : الشعب المصري العظيم .



جون هوسون

الفائز بجائزة الأكاديمية الفرنسية

فاز جون هوسون بجائزة الدولة في فرنسا عن عمله الروائي الكبير «جواد أرييلو»، وهو يعد العمل الرابع لهذا الكاتب الشاب، الذي لم يبدأ كتابة القصة إلا منذ عام ١٩٥٧، وهو ضابط بالجيش الفرنسي برتبة مقدم... مما صيغ كتابته بطابع خاص يقول هو عنه «إن مهني تضطرب الجيش على صلة بالحقيقة... فالتصنع لا يستقيم مع النور». كذلك أثرت نشأته في طريقة كتابته... إذ تربى في صغره لدى جده بالقرب من غابة سينار، وكان هذا الجد صانع أختام، وكان هوسون يتابع جده وهو يحفر الحروف في المعدن... فتشرب «سم القراءة» - على حد قوله - وأكل مشقة الكتابة في المدرسة الابتدائية... وفي هذا يقول عن نفسه وعن جده «لقد كان جدي صانعاً مثل، إذ أنني اعتبر نفسي صانعاً أكثر من مفكراً».

ومن الغريب أن أول قصة لهوسون عام ١٩٥٧ قد رفضت نشرها دار نشر «دي سي». فاستثار هذا الرفض غضبه واندفع إلى الكتابة حمة فريدة في نوعها، إذ اعتكف العشرين يوماً خرج بعدها بقصته الثانية «الاختلاف»، فخلقها الدار نفسها لنشرها في الحال. ثم ألف هوسون بعد ذلك قصة «الصناديق» عام ١٩٥٨، وفي عام ١٩٦٠ أخرج قصة «الحيوان الأسود» التي يكتشف فيها حفرية لحيوان ذي ثلاثة أطنان منذ ستين ألف سنة.

وفي رواية «جواد أرييلو» تظهر شخصية هوسون ككاتب صاحب أسلوب فريد... إذ أنه بالرغم من بساطة موضوع الرواية الذي يتلخص في رجل صبور يبيع جواده إلى تاجر خيول لسداد دين

قضائي لزوجته، ولم يكن هذا التاجر غير ابن هذا المعجوز الذي طرده من زمن. فاختفى خلال الحرب، والظل الأب في سبي دالب للبحث عن ابنه يغائب... بالرغم من بساطة هذا الموضوع فإنه يحسمه في صور حية متلاحقة بمهارة ووعي نادرين، الأمر الذي دفع بالقارئ على شتو السينما في فرنسا إلى البحث في تحويلها إلى فيلم سينمائي... ويحس القارئ لرواية بأنه ضنين بالكلمات، يضعها في دقة وحذر... لكن الصور تتساق في ترابط ورفق لتطفي على انتقاء الكلمات. وهو فضلاً عن هذا يهتم بالخواص النفسية للتأثير في الجاهل، واستبعاد عناصر الرعب الوهمي وتوقع النكبات... وفي هذا يقول «لم يتناول بالشار ويونج فاعلية الإنسان باستفاضة، وهذه بالضرورة هي مهمة صناع القلم».

ويقول النقاد في فرنسا «إن في هوسون شيئاً من هيمنجواي»... فهو يدافع عنه، وهو يشق البحر مثله... فيقدم كتاباً له بقوله «إن كتابي القادم من حيث الشكل قاوب ومن حيث المضمون بحر». هذا الحب للبحر سنراه ثانية في قصته الجديدة التي نحن بصددتها الآن «الفرق».

يريد هوسون أن يحفر بقلمه في تخيلاتنا صورة نابضة لشخصية غامضة، مقبضة في بدايتها لجهل الناس بها... حتى ماري لورز التي يدور حوار بينها وبين هوسون عنه، مع أنهما يقيمان في بيت لا يبعد عن بيت هذا الغريب بأكثر من كيلومتر واحد. ثم يتبدد هذا الانقباض تدريجياً لتضح حقيقة، وليصبح قريباً من قلب المؤلف وقلب كل قارئ خيور على مستقبل البشر.



ويجسم هوسون صورة النفور من هذا الضموض في مطلع قصته ، بعواء كلب هذا الرجل الغريب لا ينبأه . . مما يطبع على نفس ماري لوز طول الليل توتراً شديداً ، يسلبها النوم فيسلمها للخوف من حقيقة هذا الرجل ، ولا تلبث أن تتلمس بصيص نور الصباح ، حتى تهول إلى هوسون متلهفة على الطمانينة في الشكوى إليه من الأرق ليلة بطولها . . لكن هذا الأمر ما كان ليحرك في المؤلف ساكناً ، لأنه اعتاد من ماري أن تثير حول بيت بنتوريا الذي يقيم فيه الرجل شائعات كثيرة ، إن كانت تمير كلها عن كراهيتها له ، فهي أيضاً تكشف عما يدور في أحقادها من محاولة الكشف عن حقيقته . ولم يخرج هوسون من هذه الشائعات المتناقضة إلا بمعلوماتين صادقتين ، هما أن هذا الرجل فنان ، وأن هذا الرجل ليس بأمرئكي ولا إنجليزى وإنما هو غريب هل أى حال . أما كون هذا الرجل فناناً فقد قرّبه منه لمشقه الفن التشكيلي ، وجعله يتحين كل فرصة لقاء هذا الفنان والتعرف إليه ، وأما كونه غريباً فهذا ما يشجع له لدى المتحاملين هل عزلة الغامضة .

وهكذا بدأ هوسون يتآلف على البعد مع الفنان الغريب ، ويتعاطف على القرب مبدأً هذا الضموض الكريه ، لكنه وهو في سببه الدائب للاقتراب منه وتقريبه منا يكشف عن أهوال أليمة ، لا تستثير العطف عليه بقدر ما تلهب التفاعل معه . إذ أن الكلب الضخم الخفيف ، ذلك الحيوان الأمين ، يقف حائلاً بين هوسون وبين إتمام هذه الصداقة مع سيده الغريب . . . هنا يضطربنا المؤلف إلى الوقوف أمام الكلب وقفة تأمل . . فهو يتبع سيده كظله ، وهو أقرب إلى التوحش منه إلى الألفة . . لأنه لا يعرف وفاء إلا لسيده ، ولا يعرف صداقة إلا مع سيده ، ثم هو يدافع عنه ضد كل شيء ، فيحض بلا تفرقة ويهجم على كل من يقترب من ولي نعمته ، لا تميز عنده بين صديق مقرب أو لص متسلل . . ما دام كل منهما له يد تمتد إلى سيده . إلا أن صاحبه لا يخلو من القوم بسبب صمته ورضاه عن تصرفاته . . فع ما في هذا من تهية الهدوء والراحة له كفنان ، لكن فيه أيضاً تمبئة النفور منه ومن كلبه الغبي حتى ولو كانا ملاكي

الفن والوفاء . . ثم إن هذا الكلب كان يكشف عن مسار سيده في الليل وهو يخرج من بيته على الساحل ، فكان نبأه يحدد مكان الفنان من الوحل الذي انحصرت عنه مياه البحر في لحظة الجزر ، وكان هوسون نفسه يعرف من تتبعه لمسار هذا الرجل وكلبه أنه يسير حافى القدمين ، وقد استطاع أن يراقبه وهو يجمع أصداف البحر وحيواناته المتفوقمة ، بل رآه يحسمه الهزيل المهدوب وهو ينكب على فحص قواقع باهتمام شديد . . وهنا تتضح الصورة التي يحاول المؤلف إبرازها ، بل حفرها في مخيلتنا ألا وهي الهانسة بين العزلة والتوقع ، واستغلال الكلب كرمز للدافع الغبي عن هذه العزلة حتى ولو كانت تهدف إلى غير العام كما سئى فيما بعد . وتتضح هنا أيضاً نقطة أخرى هي موقف هوسون الفكري . . فهو يستبعد أن يكون هذا الغريب الباحث عن الفن والخير أمريكياً أو إنجليزياً ، وإنما هو غريب عن فرنسا هل أى حال ، ويتخذ هذا الكلب عاملاً متفراً من كل من يقف حائلاً ضد التقرب من هذا الغريب والتعرف إليه . وخصوصاً عندما يسوق لنا المؤلف صورة أخرى . فبينما يقترب من البيت متلصصاً على الغريب ، يجد نوافذ البيت مغلقة إلا واحدة بها فتحة صغيرة هل شكل قلب بطل منه ضوء خافت ، ولما اقترب منها أحس به الكلب وأخذ ينبج فأطلقاً الرجل هذا النور الخافت بعد أن كان منكباً هل بحث شيء لا يدره هوسون ، بل إن وجود كلب هذا الفنان أثر هل طبيعته الاجتماعية . . فأصبح تابهاً لكلبه في موقفه من الناس . . زجره للمؤلف نفسه وهو يصيد السمك بالقرب من بيت بنتوريا ، امتناعه عن شراء اللحم أو الخمر أو السمك من أهل البلدة ، عدم مشابهته لأخبار الحاضر وذلك بزهد في شراء الصحف ، حتى ساعى البريد لا يعرف طريق بيته لعدم ورود رسائل له . . لكن هوسون لا يريد أن يكفر بخيرية هذا الرجل ولا يحب أن يسمى الظن في رسالته ، لأنه يحس من سماع فيرات صوته بطيب سريره ، ويدرك من تحشم الرجل عناء السير ليلاً وصعود كتابان الرمال وانتظار حركتي المد والجزر وجميع أصداف البحر باهتمام بالغ . .

يلترك من كل هذا أن الرجل لا يد وأنه يبحث عن الخير . لذلك فإن الأمر يتطلب موقف إفاقة أو لحظة تنوير في قصة « الفرق » هذه . . فتعلم من هوسون أن هذا الفنان . . الذي صار يفضل أن يطلق عليه صفة « الجار » . . بينما كان ينزل مسرعاً من فوق الكتيبان مع كلبه . . يسقط متدحرجاً ، ويتقلب شيخوخته على دأبه وعزيمته . . فيستسلم للسقوط مصاباً بضيق التنفس ، ويربض الكلب بجانبه لا يدرى ما الذي يجب عليه من عون يقدمه إلى سيده ، ويكتفى بالحراسة الناجية له مانعاً عنه كل مقرب ، فلا يجد هوسون مناصاً من معركة مع هذا الحيوان لإغاثة سيده المسكين ، لكن الصراع معه كان قاسياً لفضامة حبه ولشدة إخلاصه أيضاً ! ! ويتمكن هوسون أخيراً من الإطاحة بالكلب بعيداً بأن ركله في بطنه ركلة قاسية أسلمته للألم الموجع ، لكنه هو أيضاً قد أصيب بضعة عنيفة في كتفه . واقترب من الفنان المريض .

ويبرز لنا المؤلف مشاعر هذا الغريب خلال الصراع من نظراته إليهما . . حيرة بين المطف والإعجاب بكلية وبين الإشفاق على هوسون والشكر للاثنين معاً ويتم اللقاء والتمارف بعد تقديم الفؤاد ، فيدور حوار قصير بينهما يضيء لنا جوانب النشوض في هذا الرجل . . ويزداد التقارب والألفة بين الاثنين ، فيزور الفنان هوسون في منزله تاركاً كلبه مريضاً في بنتوريا ، ويتضح أن الرجل منكب على البحث عن خذاه ميسور بنقذ العالم من خطر الهباعة المنتظر . . لكنه باحث أو عالم وفيلسوف ورسام في آن واحد . . فهو يقسم الجوع إلى أنواع ثلاثة : جوع غذائي ، وجوع جنسي ، وجوع روحي . . ولا بد للعالم أن يثر على نوع واحد من الغذاء يكفها كلها . ولا يكتفى الرجل - أو بالأصح لا يكتفى المؤلف - بهذه الكلمات ، وإنما يسوق لنا لوحته الرسام بروغيل ؟

« المطايخ السمان » ؟

و « المولى الهزيل » ؟

التيين أهداهما إليه الفنان الغريب . . . وكأنهما تجسيم ملموس للمشكلة منذ رسمهما بروغيل في القرن السادس عشر . ويأخذ في وصف مضمون اللوحين

والمقارنة بينهما بإسهاب يبرز المسوة الخطيرة بين الشبع والجوع ، بالرغم مما تحويه اللوحان من إبداع جهال قد ينسى الناظر إليهما ما تخفيه من مأساة . . . فاللوحة الثانية تماثل في الجودة لوحة « العشاء الأخير » ليونارد دوفني ، بل إن الثلاثة عشرة شخصية مشتركة بين الاثنين . . لكن لوحه بروغيل فيها إحساس متفعل بالمشكلة . . فالأم السمينة في اللوحة الأولى - تمثل الأم والأرض - ترضع طفلها دون اكتراث ، مطمئنة بتدبيرها المكتنزين ، ومشغولة عنه باكتفائها الذاتي . . مع أن أرضية اللوحة خلفها ذات لون شاحب يمثل البوار والقمل ، أما الأم في اللوحة الثانية . . فهي نحيفة هزيلة ترضع الطفل بشدين متدليتين ، وبجانبا رجلها يقف ينظر إليها وينتظر ، وبقية الرجال للنعاف يجلسون مفتوحى الأفواه أمام أكل من أصداف البحر الفارغة . ولم يفت الرجل الغريب في القصة أن يكتب هوسون تعليقاً على اللوحين « يجب أن تفتح العين للرؤية أكثر . . فلا مكان لرسام على الأرض ، إذا كان كل شيء فيها يمكن التعبير عنه بكلمات » ثم اضطر هوسون إلى اللجوء إلى بيت الفنان على صوت هواء الكلب ، ودخل يسماً كانت طيور الطريق المائدة تقف فوقه في وقار فوجد الكلب مسجى على السرير . . مات الكلب وبجانبه مذكرات الرجل ملفوفة في شريط أسود . . لكنه لم يجد صاحبها . . فخرج مقتفياً آثار قدميه على الرمال حتى حافة الماء . . وهناك انقطع الأثر . . وانحصر الماء مبتعداً في جزره عن الشاطئ لكن أثر الأقدام قد انقطع على الوحل . . ولم يعثر على جسد الرجل . فعاد هوسون إلى بنتوريا بقلب مذكرات الغريب في صحت . . كاتبت بها ملاحظات متناثرة ، آراء صادقة ، صيحات مشفقة . . رسالة إلى كل من يبدو فيه أمل للقراءة والاستيحاء . « إن من يعرف أنني بالرغم من ولعي بتنظيم صحيفة الوجود ، قد جعلت موضوعها - بعد أن دهشت لها - حزيناً ويائساً ، فربما أكون كائناً لم تستنفذ كل إمكانياته . . لكن العالم الذي قدمت إليه لم يأذن لها بأن تكتمل » .

جمال بدران

اتهمت الرواية الجديدة في بداية ظهورها بالغموض والعنف والآن يحاول أعداؤها أن يحكموا عليها بالنفي والإعدام . ولكن روب - جرييه صاحب نظرية « من أجل رواية جديدة » ورائد « مدرسة النظرة » في الرواية الجديدة ، يطلع علينا هذا العام برواية جديدة هي « بيت المواعيد الغرامية » لتكون حدث الخوص .

وروايات روب - جرييه تختلف فيما بينها وإن انتمت جميعها إلى موجة واحدة هي موجة الرواية الجديدة في فرنسا ، أما « بيت المواعيد الغرامية » فهي تختلف عن كل سابقتها في أنها تحيل هذه الموجة إلى « بحر » عميق القرار بعيد المدى . فصدورها تستقر الرواية الجديدة ، ويستقر الرواية الجديدة تصبح تقليدية ، ويبدأ القاريون في البحث عن شيء آخر جديد .

وروب - جرييه جدد في طريقه عدة مرات ، فهناك روب - جرييه رقم (١) الذي كتب « الأساتيك » و « المنجم » وهناك روب - جرييه رقم (٢) الذي كتب « النيرة » و « ماريباند » ، وهنا روب - جرييه رقم (٣) الذي تقدمه في « بيت المواعيد » .

وحين تقدم روب - جرييه الرواية تقدمه كذلك فيلسوفاً ومحللاً سيكولوجياً وكاتباً خيالياً . فهو يمرر الفكرة التي تنشأ في ذهنه عن طريق الإحساس والشعور أولاً ، ثم عن طريق الإدراك والوعي ثانياً ، ليلبسها بعد ذلك ثوباً شفافاً من اللغة الشبيهة بالأسلوب الخلو .

وحين يقدم هو للقارئ هذه الوجبة أو تلك من وجباته الأدبية ، يعرف مقدماً رأى قارئه الذي ما أن يجلس إلى مائدته حتى يأخذ في البحث من أطباقه المفضلة أو الروابط العاطفية والتكرية بينه وبين الشخصيات ، فإذا لم يعثر عليها خاب أمه وأضرب عن الطعام أو أقبل على تناوله مرغماً بلا تفوق ولا استمتاع .

على أن القارئ إذا أدرك أن روب - جرييه ليس كاتباً إنسانياً بالمعنى التقليدي وأن شخصياته هي شخصيات إعلانية مطبوعة ، باهتة وغير محدة المعالم ، وأن كتاباته لا تقضي بما يريد أن يقول ، وإلا كف عن الكتابة (وهذا رأيه) . وأنه يبحث عن « التعبير » ويهتم

« بالكيف » ، كما يفعل بيكيث ، وأنه لا يعنى في الوصف إلا بحركته ولا يسجل من الأحداث غير معناها ؛ إذا أدرك القارئ كل ذلك أو حتى بعضه استطاع أن يتعاطى روايات روب - جرييه بشية مفتوحة وإستطاع منع .

كذلك فإن أي تلخيص لرواية « بيت المواعيد الغرامية » من شأنه أن يهدم البناء المتماسك الذي يوحده الزمن « المضارع » المستعمل في الأفعال . فالأسطر ليست وراء بعضها ، والمباراة ليست متجاوزة ، والكلمات ليست مترجمة ولكن الكل في واحد ، والوحدة في الكل . وأي قراءة ناقصة للكتاب من شأنها أن تشوه العمل كله وتذيب مفهومه ، لأن النص الذي يجري في كل المروق لا يختص بمروق دون الآخر .

تتجعد دماء الرواية في شخص يدعى السير رالف أو الأمير يكي ، بينما هو في الحقيقة رتفال يعيش في هونج كونج . إلى هنا والأمر طبيعي ولكن من هنا « يعتقد الأمر » هذا الشخص يدعى جونسون (لنسى الأشخاص بأسمائها لأنها تتميز خلال الكتاب) يتردد على بيت ليدى آفا (وكانت تسمى فيما مضى آفا برجهان) الذي تدرج لتجاوز الرقيق الأبيض . وهو مرتبط بعمل مع شخص آخر يدعى إدوار مانوريه (وربما كان اسمه مستعاراً من المصور الكبير إدوار مانيه أو من المصور السورياتي مانريه) . يقتل مانوريه في ظروف غامضة تدعو جونسون إلى الهروب من هونج كونج حيث تدور أحداث الرواية . لكن جونسون يريد أن يصحب معه إحدى الفتيات التي تتطلب من أموالا كثيرة . يبحث عن هذه الأموال ولكنه لا يعثر عليها فيقرر أن يلجأ إلى صديقه مانوريه الذي يرفض إعطائه شيئاً . يغضب منه جونسون ويسخط عليه فيقتله ويضطر إلى الهروب من هونج كونج لأن مانوريه قتل في ظروف غامضة أو مات متحرراً

وتتخلل الرواية بالجرائم والدمار والشبوات والدماء والموت وكل سموم روايات المغامرات الشعبية ، حتى يخيل إلى أتباع الرواية التقليدية أن روب - جرييه هجر الرواية الجديدة واقترب منهم وانخرط فيهم ، بينما هو في الحقيقة



حقاً كل هذا. وحسباً يقول روبرت جريه
رداً على رومان جارى ، آخر من هاجم
الرواية الجديدة ، حين قال : « كان
كافكا يهودياً صغيراً مصاباً بالتدرب
ولست لديه إلا مشاكل اليهودى الصغير
المصاب بالتدرب ، وقد أخطأ الناس حينما
اعتقلوا أن مشاكل اليهودى الصغير
المصاب بالتدرب هى مشاكل الإنسانية
جمعا » .

فإن كان جارى يقصد بهذه العبارة
مهاجمة الرواية الجديدة عامة وروپ -
جريه على وجه الخصوص ، فهذا رد
روپ - جريه : « إنى أهم بالعلاقات
الإنسانية ولكنى أهم أكثر بالعلاقة بين
الأشياء التى أجهلها . فأنا لست كاتباً
يخطط ولكنى مهتداً يقول ، لأن لديه
ما يقوله ، فإذا انتهى ما عنده كف عن
القول . وهناك فرق بين ما يريد الكاتب
أن يوصله للناس وبين ما يقوله بالفعل » .
وهذا صحيح ؛ فسيلين كان كاتباً
يسارياً ثورياً وما قاله أثبت أنه ملتزم
بمذهب مقاومة النفوذ اليهودى . وجيل
كان يعتقد أن أدب بروستقوامه الشرط
الجنسى بينها أهم ما أدخله بروست على الأدب
واستحدثه هو التحليل السيكولوجى .
وسارتر يطالب الكتاب ببذل أكبر الجهود
من أجل تقديم أفضل الإنتاج . . . وروپ
جريه يقول ما يريد أن يوصله للناس
بلا مبالغة ولا مبالاة . ولهذا ماتت
الرواية الجديدة فهذا فى صالح الرواية
الجديدة »

فتحى العشرى

يوسع المسافة بينه وبينهم ، بل إن هذه
الرواية بصفة خاصة تعتبر ضربة قاضية
موجهة للرواية التقليدية .

وهكذا يصطلم الذين يبحثون فى
الكتاب عن « حكاية » أو « حادثة »
بمحايات كثيرة وغير منطقية . فانوريه
قتل عدة مرات ، وجونسون هرب عدة
مرات . . . والمشاهد تتوالى على مدى
مائتى صفحة بلا توقف ولا انقطاع كأنها
فيلم سينمائى من لقطة واحدة أو شوط
واحد . (وهذا ما دفع النقاد إلى إطلاق
تسمية « الرواية السينمائية » على روايات
روپ - جريه) . والحوادث كلها من
نسيج الخيال ولا معادل موضوعى لها فى
الواقع .

هل أن الكتاب مسلى بالفعل ،
ومصدر تسلية هو نفسه مصدر الحيرة
التي يسببها عند قراءته ؟ هل نحن فى هونج
كونج الحقيقية أم نحن فى هونج كونج
من صنع الخيال ؟ هل نحن حقيقة فى هونج
كونج أم نحن فيها بخيالنا فقط ؟ من قتل
من ؟ ما هى العلاقات الحقيقية للقائمة بين
الشخصيات ؟ ما الذى يحدث لهم هل وجه
الدقة ؟ فكل شئ ليس محددًا وليس مؤكدًا
... الأحمر أصفر ، والأصفر ليس
كذلك . . . والحقيقة انقلبت وهما والواقع
أصبح خيالاً . . . والخيال الذى يخلق فوق
الرواية أو يكن فى داخل الشخصيات أو
يبعث فى ثنايا التفاصيل يتجسد ويتضح
حتى يبدو حقيقة واقعة . ولكن ما أهمية
ذلك ؟ !

حقاً ! ما أهمية ذلك ، طالما كل
شئ ممكن وجائز !

بينالى الاسكندرية .. السادس

افتتح الدكتور سليمان حزين وزير
الثقافة فى منتصف شهر ديسمبر الماضى
المعرض الدورى السادس لدول البحر
الابيض المتوسط بمتحف الفنون الجميلة
بالاسكندرية (بينالى الاسكندرية السادس)
وهو المعرض الدورى الوحيد الذى يقام فى
بلادنا للفنون التشكيلية دورياً كل عامين ،
وسيشتر مفتوحاً للجمهور حتى نهاية شهر
مارس القادم .

وقد اشتركت فى المعرض الخاتى
ثمانى دول هى يوغوسلافيا ولبنان وإيطاليا

واليونان وفرنسا وأسبانيا وألبانيا
والجمهورية العربية المتحدة .
وقد تم تحكيم المعارضات المقدمة
وخدعت الأعمال الفائزة فى الليلة السابقة
على الافتتاح . . . ثم قام وزير الثقافة
بتوزيع الجوائز والميداليات خلال حفل
الافتتاح الذى استغرق أكثر من أربع
ساعات ، شاهد فيها جميع الأعمال التى بلغ
مجموعها ٥٤٢ عملاً قنياً فى الرسم والحفر
والنحت والصور . . . قلدها ١٦٠ فناناً ،
فازت أسبانيا بالجائزة الأولى فى

العالمية الأخرى كيينالى الهندية وبيينالى ساوباولو وبيينالى باريس . . مفتوحة لجميع الدول دون تحديد جغرافي . . . ولكننا نتبين أيضاً أن هذا التحديد الإقليمي ليست له أي دلالة فنية وأن الهدف الأصلي لإقامة هذا البينالى هو هدف « سياحي » باعتبار أن المدينة التي تحتضنه هي الإسكندرية « عروس البحر الأبيض المتوسط » .

والواقع أن هذا الوضع كان سبباً في التشبث الذي يتجلى في أجنحة الدول المشتركة بما فيها جناح الجمهورية العربية المتحدة . . كما انعكس على قرارات التحكيم وتوزيع الجوائز .

لقد قامت لجنة مصرية بتحديد جوائز الأقسام الأجنبية . . وقد كانت مهمتها شديدة التعقيد بسبب عدم وضوح الهدف من إقامة البينالى وبسبب افتقارهم لموازين التحكيم . . والانطباع الوحيد الذي يتبقى بعد استعراض الأعمال الفائزة هو أن الجوائز وزعت على الدول المشتركة بدلا من أن توزع على الأعمال المتفوقة .

وتتأرجح المعروضات التي تملأ قاعات المتحف بين الاتجاهين المتقابلين الذين يتنازعان الحركة الفنية في العالم . . الشخصية أو التمثيلية التي تملك القدرة على التعبير عن المعاني الإنسانية وتستطيع أن تحارب العقل والعين معا . . من ناحية . . وتجريدية بما تملكه من حرية مطلقة في التشكيل من ناحية أخرى .

وكانت فرنسا هي الدولة الوحيدة التي التزمت الاتجاه التجريدي في كل معروضاتها وكان جناحها نجحاً للآمال . . فإتنا نجد في معروضات أيونان التجريدية ما يفوق كل ما قدمته فرنسا (٥٥ لوحة) ولعل السبب في ذلك هو الارتجال وعدم الاستعداد . . فهي لم تشترك إلا بأعمال التصوير وترسم التي جعلت بسرعة من المتاحف وأرسلت بالطائرة إلى الإسكندرية ولم تشترك بأي تمثال لهذا السبب .

وفي مواجهة التزام الجناح الفرنسي بالتجريدية المطلقة يقف الجناح الألباني منذزماً الواقعية الاشتراكية بالمفهوم السوفيتي . . فتقدم نماذج من فنها الذي أنتج خصيصاً ليقوم بدور سياسي محدد هو تمجيد المقاومة وعمليات البناء وتخليد الأبطال .

التصوير وإيطاليا بالجائزة الأولى في النحت وحصلت يوغوسلافيا على جائزة الحفر الأولى كما تقرر لأول مرة تخصيص جائزة أولى للرسم قدمت لفرنسا .

وقد قدمت الهيئة المشرفة على المعرض « الميدالية الذهبية » للفنان الإيطالي الراحل « جورجيو موراندي » تقديراً لأعماله الفنية كما أطلق اسمه على إحدى صالات المعرض .

وقد قامت لجنة التحكيم بإنهاء الجائزة الثانية في كل الفروع واستفيض عنها بتعدد الجائزة الثانية فنحت لكر من فرنسا ويوغوسلافيا وإيطاليا واليونان في التصوير كما حصلت اليونان على الجائزة الثانية في النحت .

وهو يفرض قسماً لبنان وألبانيا بأية جوائز فقامت لجنة التحكيم باختيار أحسن عمل في كل قسم ومنحته جائزة .

وبالنسبة لقسم الجمهورية العربية المتحدة . . فاز الفنان رستم عسري بالجائزة الأولى في التصوير عن لوحته « أسرة مصرية » وعبد الهادي الجزار بالثانية عن لوحته « الأرض » وعزيز يوسف بالثالثة عن لوحته « التطور الكبير » .

وفي النحت منحت الجائزة الأولى لفنان عمر النجدي عن تمثال « الأفي » والثانية لجمال أحمد عبد الوهاب عن تمثال « الرحيل » والثالثة لعبد الحميد الدواخلي عن تمثال « عطشانة » .

وفي الحفر حصل صالح رضا على الجائزة الأولى عن لوحته « شخصان » كما فازت مريم عبد العليم عن لوحة « الطريق » وأحمد ماهر رائف عن لوحة « تكوين » بالجائزتين الثانية والثالثة مناصفة .

وقد تمت جوائزتان شرفيتان مع افتناء أحد الأعمال لفنان حسين بيكار وجمال السجيني ، وقد عرضت أعمالهم خارج التحكيم .

كما قررت إدارة متحف الفنون الجميلة اقتناء أحد أعمال كل من الفنانين حسن سليمان وسيد عبد الرسول وأحمد زغلول والقول على أحمد وإبراهيم تايب ومحمد هيدان وحسني العطار وكمال أمين

لعل أول ما يسترعى الانتباه في هذا المعرض أنه يقتصر على دول البحر الأبيض المتوسط في حين أن المعارض الدورية

جائزة النحت الأولى (الأفي)
للفنان عمر النجدي



المثال يحاول إيجاد العلاقة بين النساء
والقربان !

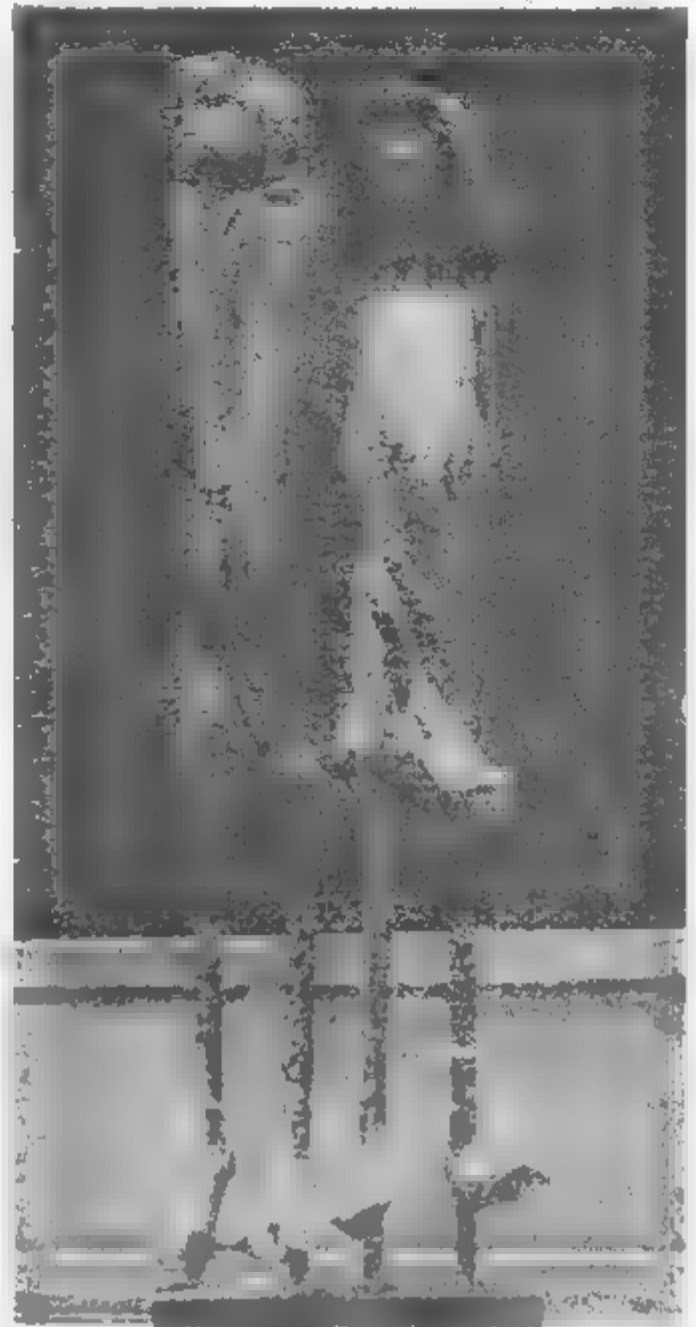
ولعل القسم الأسباني كان أنجح
الأقسام وأقدها على تقديم نماذج فنية
رشيقة تجبر المشاهد على احترامها في
مجموعها . . ولعل الجائزة الأولى في
التصوير التي فازت بها لوحة « المهرج »
قد منحت إلى القسم في مجموعه وليس لعمل
محدد . . فإن محاولة التفضيل من ناحية
جدية التشكيل والبحث هي عملية عميرة .
إن الفنان « جارسيا » الذي فاز
بالجائزة يعد امتداداً لكبار الفنانين
الاجتماعيين أمثال بويو ودميه وتولوز
لوتريث . . وهو يستخدم براعة الألوان
التي توسى بمدلولات رمزية .

أما الجناح اليوغوسلافي فلم يحافظ
على مستواه في معارض البينالي السابقة . .
وفيما عدا أعمال المثال « جوفان » التي
تميزت بتعبيريتها ورشاقها مع توازن
انفراغات والكثث فإن استاذية المثالين
اليوغوسلاف لم تتحقق في هذا البينالي .

أما اليونان فإن أعماله الشخصية
نحس فيها رائحة التراث الإغريقي والروماني
وخاصة في النحت . . أما التصوير فإن
« مسطحات مانوليس » التي فاز عن
إحدها بالجائزة الثانية في التصوير ، تعتبر
أروع ما قدم في هذا المعرض الكبير في
فرع التجريدية المطلقة . إنها تشبه
التضاريس وتوسى بشيخوخة الأرض
وتبرز بصيات الرطوبة والقدم على حائط
متبدد . . منفذة في تنعيم غير مسرف في
ألوانه .

أما الجناح العربي فقد قام بتحكيم
معروضاته توميسيرو الأقسام الأجنبية
وكانت مفاجأة هذا المعرض هي فوز لوحة
رستم عشرين « عائلة مصرية » بالجائزة
الأولى في التصوير . . كما أن تمثال عمر
النجدى « أنى » ولوحة صالح رضا
« شخصان » قد فازا بالجوائز الأولى في
النحت والحفر . . وقد صرح أحد أعضاء
لجنة التحكيم أن الجائزتين منحتا للفنانين
عن كل ما قدمه في فرعي النحت والحفر ،
ثم أختير العمل الذي يفوز عنه الفنان
بالجائزة !

ولما زاد من وقع المفاجأة في رأيي
أن العمل الذي حصل على الجائزة الثانية في



جائزة النحت الأولى
القسم الإيطالي

أما بقية الدول فقد شاركت بنماذج
من كلا الاتجاهين . . كما تميز الجناح
الإيطالي بنموذج ثالث « السريالية »
الجديدة « بالإضافة إلى أعمال المثال
« فرانسيكو سومايني » الذي يشد الانتباه
بأعماله التي تعبر بشظايا المعدن المشائرة
من انفجر الذي يبدد تعلم . . وقد وزع
السطح اللامع والسطوح الخشنة انتكدة
بطريقة موحية . . فكان مثلاً للفن
التجريدي المطلق والمعبّر في نفس الوقت .
أما تمثال « النساء » الذي فاز بالجائزة الأولى
فهو مثال لأعمال المدرسة الجديدة . . .
مدرسة ما بعد التجريدية ، والعودة إلى
الشخصية بعد رحلة الشكل المطلق . .
وهو يتضمن تعبيراً درامياً عالياً يتفجر
بأخوية حتى تحسب في الوهنة الأولى أن

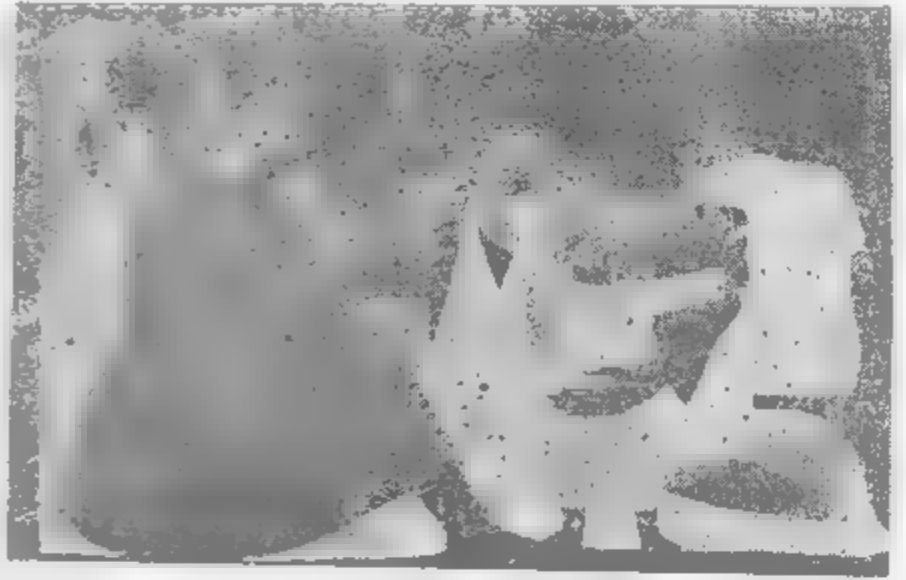
بنشر الفطر عن المدرسة الفنية التي يتبعونها هل هي جديدة أم لا . . . وقد فاز الفنان المصري صلاح عبد الكريم بأحدى جوائز هذا البينالي على أساس أنه أضاف أسلوباً جديداً في معالجة التماثيل المشكلة من المعادن « بالحام » في وقت كان استخدام الحديد « الخردة » وغيره في عمل التماثيل قد طرقتها كثير من . . . وكانت إضافته هي إضافة مرونة وليونة لهذه الخامة لم يسبقه إليها أحد . . . ولو أن نفس أعمال صلاح عبد الكريم عرضت ببينالي فينسيا لما فازت بى جائزة لأن هناك من سبقه إلى استخدام « الخردة » في التشكيل وفاز بجائزة هذا الابتكار منذ سنوات .

• أما بينالي باريس الذي يقتصر على الفنانين الشباب أقل من ٣٥ عاماً فيهدف إلى اكتشاف البراعم الجديدة في الفن ويفوز بجوائزه الفنانون الذين يتوسم فيهم المحكون نبوغاً ويتوقعون لهم أن يحتلوا مكان بيكاسو وجورج روو وبرك وشاجال وغيرهم من كبار فنانى مدرسة باريس .

أما بينالي الإسكندرية فلم يحدد له أى هدف . وإنما توزع جوائزه على الأعمال أو الفنانين « المتفوقين » دون الالتزام بأى مقاييس محددة . . .

وقد أدى هذا الأمر إلى عدم وجود أى شخصية لبينالي الإسكندرية . . . فعظم الدول بما فيها ج . ع . م . قدمت كل ما عندها من اتجاهات ومستويات في المعالجة الفنية دون تحديد لنوعية الإنتاج . ولعله من المفيد أن أفكر جدياً في تحديد هدف واضح للدورات المقبلة يبدأ من حقيقة أن هذا المعرض الدولى يقتصر على البلاد المطلة على البحر الأبيض . . . فتمنح جوائزه « لأفضل أعمال التصوير والنحت والحفر التي يتجلى فيها التعبير عن الشخصية القومية للدولة المشاركة » وتحقق مستوى عالياً في التشكيل وتبرز أصالة الفنان المبدع وقدرته الخلاقة » .

صهحى الشارونى



جائزة أول تصوير (أسرة مصرية)
للفنان رستم عسرى

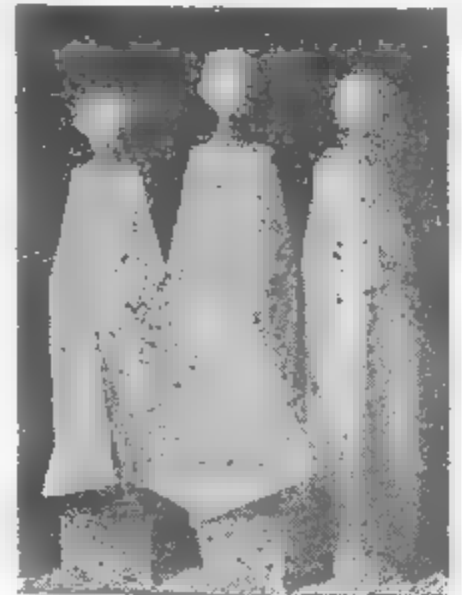
النتجت - الرحيل لأحمد عبد الوهاب -
يتفوق بوضوح على تماثيل « الأتقي » .
وإن أعمال الجزائر وكذلك حسن سليمان يمكن وضعهما على قدم المساواة في المستوى التالى لبعض لوحات بيكار التي عرضت خارج التحكيم . . . سواء من ناحية المستوى التشكيلي أو التعبيري . وكذلك تعتبر أعمال أحمد عبد الوهاب الذي فاز بالجائزة الثانية في النحت في مرتبة تالية مباشرة لأعمال المسجى التي عرضت خارج التحكيم .

• • •

بقيت كلمة حول عدم وجود هدف محدد لهذا المعرض الدولى . . . في حين أن جميع المعارض المشابهة لها أهداف محددة .
• بينالي « فينسيا » بإيطاليا يهدف إلى اكتشاف الحركات الجديدة في عالم الفن التشكيلي وتسلط الأضواء على الاتجاه الذى يتوسم فيه المحكون نواة مدرسة أو اتجاه أو مذهب جديد في الفن التشكيلي ، أو بمعنى آخر هو معرض المشكلات الجديدة في الفن والمعالجات الخلاقة لها .

• أما بينالي ساويادولو « بالبرازيل » فيهدف إلى تكريم الفنان الذى يقدم جديداً في أسلوب المعالجة . . . إنه يسلط الأضواء على الجديد في « التكليف » ويفوز بجوائزه فنانون مثليون يضيفون جديداً للأساليب

جائزة ثانية نحت (الرحيل)
للفنان أحمد عبد الوهاب



شاعر الفقر والثورة

عرفناه في أكثر من لقاء طيلة أكثر
من خمسة عشر عاماً .. كان أولها مع
ديوانه « ملائكة وشياطين » وآخرها مع
« النار والكلمات » .. وها نحن اليوم
نلتقي معه لقاءً جديداً مع « سفر الفقر
والثورة » .

والواقع أن الشاعر المراق عبد الوهاب
البياقي واحد من أولئك الشعراء القلائل
الذين أسهموا في حمل صبه تجربة التجديد
بصبر وبسالة .. وفتح آفاق جديدة كانت
مغلقة أمام جيلنا الحديث .. فقد كان
البياقي دائماً الشاعر الذي امتزج موقفه
الشعري تلقائياً بغورة النضال العربي ..
يماني فيها تجارب الذات إلى جانب تجارب
الجماعة في وحدة متناسقة قوامها الصدق
والوعي . هذه الوحدة هي الشمة ..
يوجد شمة في الليل للإنسان ..

الشمة التي انطلق بها البياقي في رحلته
الشعرية ومواقفه المتعددة التي قراوح بين
الوداعة والشفقة .. فنحن إذ نصحبه عبر
مواقفه تلك .. لا بد لنا من وقفة وثيدة
هذه قصيدته « رحلة حول الكلمات » إذ
نراه يؤكد لنا أن اليأس ليس في ذاته
تزيافاً ضد التمسك والفقر والضياح ..
وإنما الاحساس بالسلبية والجسود غالباً
ما يكون هو السبب في تلك الآلام .. انه
شاعر يملك الكلمة .. وإنه ليقولها ..
وإنه ليتناضل بها .. ولو أنه - كما يقول :
الفقراء منحوف في هذه الأسبال
وهذه الأقوال

قد لي يدبك عبر سنوات الموت والحصاد
والصمت والبحث عن الجنود والآبار
ومزق الأسفاف ..
إنها ولا شك إيجابية المزاء الصارخة
تتمثل في إرادة الكلمة وغلوها ..
لقد أكد البياقي تلك الإيجابية في
أكثر من لقنة في ديوانه .. وحسبنا أن
نستمع إليه في قصيدته « لزومية » وهي
إحدى قصائده في « حنة أبي العلاء » حين
يقول :

يا حافر البئر بأوجاهه
ومودعاً رحمته في البقاء
وجاعلاً من كلماتي فأ ..

يصبح لي ليل بلا أصغاف
عق وعق فنداً ينتهي
عذا بك الأسود بعد اللقاء
خبزك مسموم فكل ما اشتيت
نفسك ولتتم بطول البقاء ..

إنه الكشف عن الحقيقة بصراحة
وواقعية والافتلات من قيود المصائب
النفسي بطريقة ما .. وهو إذ يفعل ذلك
إنما يمسك صورة الواقع الخاص الذي
يمانيه من فاحية .. ويؤكد من فاحية
أخرى أصالة الاحساس بأفة العصر
وتناقضه وانتهائه إلى نوع من الاستسلام .
والشاعر هنا كانت كلماته - كل زاده -
« فأ يصبح في الليل » .. ثم هو يعلم جيداً
أن « خبزه مسموم » .. وأن الإنسان
أق لئ يبعد الدم ولكن يعبر ويترك شيئاً
ما .. ثم لا يندم لأن الندم دائماً فكرة
سلبية .. ولا بقاء للسلبية في واقعنا .

ثم يطالعنا الشاعر البياقي « بسفر
الفقر والثورة » وهو سفر في ستة مواقف
نحس بالشاعر أحياناً وقد صور شخصيته
بطريقة مباشرة في شعره .. وأحياناً
أخرى نحس به وقد تعداها إلى المستوى
العام الأصيل .. فهو يبدأ سفره من
■ مع .. من الدم .. من الفقر ..
لا يدري شيئاً من هذه :

من القاع أناديك
لساني جف واحترقت
قراشاني هل فيك
أهذا أنت يا فقري
بلا وجه بلا وطن
ومن سيروح للريح
بما يوحى
بأننا لم نزل أحياء ..

ثم نصحب وهو يواصل الخطى
مطارداً في غياهبه وفقره ومنهما أيضاً ..
« يتأذى للبراغير المسافرة » ، « والشوارع
المهجورة » ، « والكلمة » و « النار
والنصون » ، و « ريشة الفنان » وهو
في كل هذا يتحنن :

تنتطلق

منا شرارات تضيء صرخة الثوار
وتوقظ الديك الذي مات على الجدار



ثم هو يتوجس الخوف والموت في
شوارع المدينة « وقد نامت بلا نجمة » . .
أنه يجد نفسه غريباً في وطنة وفي متفاه
تسائله جراحاته عن نهاية عطفه إلى أن
ينتهي أخيراً إلى إشراقة فجر الثورة
ليعلن وفي يده القصيدة سلاحه الوحيد :

قلت لكم : أعود

لكنني احترقت في المواقف الجيدة

وكانت القصيدة

أسلحتي الوحيدة

بها فقات أمين العصوص والضفادع
البليلة

ولما كانت الثورة هي نقطة التماس
بين الفقير والضياع والغربة من جهة
وبين الكرامة وتقرير المصير من جهة
أخرى فإن البياض بذلك يرتفع بالقضية
إلى المستوى العام . . فليس هناك من
ينكر أن الثورة كفيلة بأن تبت حرارة
الخلق في الكلمات الجاندة . . إنها بذلك
تصبح ثورة إنسانية يمشيها ويمشيها
شموره القلق ولكنه خلاق .

لذلك وجدنا الشاعر البياض يأخذ بهذا
المتناول في كثير من قصائده في « عذاب
الحلاج » ، و « محنة أبي العلاء » ليؤكد
من خلال النظر إلى التاريخ وحدة الرؤية .
وأصالتها في إطار واحد . . فهو يقول
في « رماد في الريح » إحدى قصائده
« عذاب الحلاج » :

ستكبر الأشجار

سنتقى بعد غد في هيكل الأنوار

فالزيت في المصباح لن يحف

والموعد لن يفوت

والجرح لن يبرأ والبذرة لن تموت
ثم يأخذ نفس المتناول بمفهوم آخر
حين يتساءل في نهاية قصيدته « إلى ولدي
هل » :

الكز في المجرى دفين

في آخر البستان تحت شجيرة الليمون

خبأ هناك السندباد

أهكذا شمس النهار

تخبو وليس بموقد الفقراء نار ؟

إنه ولا شك الحنين الجارف الفطري
إلى الثورة من أجل تحرير الإنسان من قيود

الخبرة والغربة والقلق إلى منطلق الحقيقة
وإذا كان الشاعر هنا في قمة احساسه
بطغيان الزمن وأدراكه لفنائه . . فلا حيلة
له في ذلك إذ أن الشاعر دائماً بشر يتحدث
إلى البشر . . ومن ثم فهو يحس بالعجز
البشري . . ولكنه لا يملك إلا أن يضع
ثقته في الصباح الجديد .

وكما تمهل الشاعر البياض مع أول
أنفاسه في الديوان ثم أخذ يلهث ويزيد
من أنفاسه إلى أن بلغت أقصاها في « سفر
الفقر والثورة » نجده أخيراً يترث قليلاً
وكأنه يحفف عرقه مع قصيدة « إلى الاتحاد
الاشتراكي » ليقول له في تمن وثقة :

فكن صباحي ، راحتي المعمار

بعد عناء وحشة التسيار

وكن سلاح الفقراء وغد الأحرار

ولتنبض الفبار

عن جبهة الشاعر والقيثار

بقيت لي كلمة أخيرة في شعر البياض
. . فالقصيدة عنده في هذا الديوان تتميز
باللمسة الحافظة السريمة . . لقد أحسنا
في كثير من قصائده بالتلفظ المفاجيء
حيناً . . والتثقل السريع حيناً آخر . .
إلا أن قصائده « سفر الفقر والثورة »
الست تعد بحق من أروع قصائد الديوان
بناء . . وكأنها نفس واحد . . أو رحلة
واحدة لسندباد واحد . . أما قصائده
« عذاب الحلاج » و « محنة أبي العلاء »
التي - وإن لم ترق إلى مستوى النفس
الواحد - إلا أننا لا ننكر عليها فنيهاً
الخاصة . . فهي أنفاس متعددة متوازية
من ثم واحد إلى زوايا متعددة متوازية . .
والشاعر سواء في هذا المتناول أو ذاك
متوازي أنفاسه وتنظم مع هواطفه وانفعاله
وحاسه بالموقف . . فليس لنا إذن أن
نفرس عليه ما لا تقبله طبيعة التعبير أو
مزاجه الشعري الخاص . . ما دمنا نعيش
بين كلماته تهزنا . . وتثأر بها . . ونحس
فيها بالجو العاطفي الدفء والراحة
والقرب . . في واقعية أصيلة . . وتعبير
صادق عن التجارب والأمل والسلام .
أحمد سويلم

فهرس

مجلة

الفكر المعاصر

مايس ١٩٦٥ - فبراير ١٩٦٦

الفكر المعاصر في سطوره:

العدد الأول

- إن الحرية شيء يصنع لا شيء يقال . والإرادة - لا مجرد التأمل - هي أداة ذلك الصنع .
- حضارة هذا العصر حضارة علمية ولذلك أصبح الواقع المحسوس مدار الفكر، وأصبحت الملاحظة بالحواس أداة المعرفة .
- يا قوم عيشوا لو فتكم وفي دنياكم ، ولا تحلقوا بجبالكم في عالم غير عالمكم وفي زمان غير زمانكم .
- إن فن التصوير لم ينشأ لتزيين الجدران في المنازل ، بل هو سلاح لمحاربة العدو إيجاباً وسلباً .

العدد الثالث

- يكفي الإنسانية ما عانت من لنو لفظي ، فالجميع لا يشقى من عالة بالمواظع وإنما بالعلم نظرية وتطبيقاً .
- البيئة الاجتماعية تؤثر في مضمون الفلسفة ، والفلسفة بدورها تؤثر في البيئة الاجتماعية فتنة علاقة متبادلة بين الطرفين .
- تنسم الثقافة الأفريقية بنظرة إلى الإنسان عمادها المساواة، ولهذا كانت فلسفتها وطيدة الصلة بأسس النظرية الاشتراكية .
- لم يعد المسرح مكاناً لترفيه ، بل أصبح قاعدة جماهيرية توجه الفكر البشري ، وتناقش قضايا إنسان القرن العشرين .

العدد الخامس

- الاشتراكية الجديدة هدفها الحرية الحقيقية التي هي حرية المامل في أن يعمل بمنجاة من الضغط الاقتصادي .
- ليست الديمقراطية سياسية فحسب ، ولا اقتصادية فحسب ، بل هي كذلك وقفة عقلية من شأنها البحث الدائب عن الحقيقة .
- أصبح الناقد المعاصر مواطناً مسئولاً يحصل على كتفيه عبء التفنيد والتوجيه، إلى جانب التثوق والتقويم .
- إنسان هذا العصر يجرى وراء اللذة . لا من فرط الحيوية فيه ، ولكن من فرط خوفه على الحياة .

العدد الثاني

- قادة الفكر هم جماعة استنارت قارادت أن تثير ، وعرفت ثم جعلت هما أن تنشر المعرفة بين الآخرين .
- إن غاية الإنسان هي دائماً تطوير النظام المادى الراهن من أجل العمل على تحقيق الإنسان الجديد .
- لقد قمينا من التفرقة والمهانة وجئنا الليلة لكي نخلف أنفسنا من الصبر على ما دون الحرية والعدالة .
- الوهم يثير السخط على ما هو كائن تطلعا إلى ما يجب أن يكون ، والعزم والفعل يهدفان نحو التقدم الحضارى .

العدد الرابع

- ليست الحياة كمالا ولكنها سير نحو الكمال ، والتعلق بدينياً للكمال عند المثاليين مراعاة واحترام الواقع عند الواقعيين فتاحة .
- أننا نريد الرجل الذى ينزل إلى المعممة ومنه الفكرة التي تصلح سلاحاً لقتال ، فالفلسفة العملية هي فلسفة النقد والإصلاح .
- عندما تم الوحدة العربية يصبح للعرب قوة دولية تكفل حل قضايا المسلم العربى ، وفي مقدمتها قضية فلسطين . « قوينبى » .
- في إنسان العصر قوة غامضة تدفعه إلى التهلكة ، كأما غير كل شيء ولم يبق إلا أن يقضى على البقية الباقية .

العدد السادس

- لولا وحدة التفكير لما تكاملت لأحد شخصيته الفريدة ، ولا تكاملت لأمة خصائصها التي تفرد بها بين سائر الأمم .
- كلما بالننا في أهمية الصنيع المنطقية المجردة، أقللنا بالتالى من أهمية الواقع الحى في الوقت نفسه وبالمقدار نفسه .
- اليهود جملة وتفصيلا ليسوا من ينى إسرائيل . ليس هناك « يهودى قائل » أو متجول ، وإنما هناك يهودى متحول .
- أوغل الفن الحديث في البعد عن الطبيعة توكيداً لحيته ليجمع خلقاً مستقلاً ينطوى بذاته على كل معناه .

- لن تستقيم أمورنا وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا ثورة في القيم ، كالتى أحدثناها في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية .
- ينبغي أن يكون الشعر صادقا ، وإلى لأرفض أن أكون موضوعيا أو واضحا على حساب الصدق « لوى ماكيتس »
- لئن كان العالم قوامه وحدات من المعنى ، فهذه الوحدات نفسها تقتضى أسبقية الشعور الذى منحها معناها .
- نريد شبابا شجاعا يتخذ لنفسه من مشكلات الحياة موقفاً بعيداً عن الوهم قريباً من الواقع .

- الأدب تجسيد لما يجرد الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب . وكلاهما لا يحملان موضوعهما مشكلات الحياة المباشرة ، فذلك متروك للصحافة .
- على الأحرار وحدهم يقوم بناء الحضارة . والحرية هي الحرية للمادية والروحية معاً ، وليس هناك ما يفصل بينهما . « شفيتر » .
- من الصعب أن نتحدث عن حضارة قديمة خالصة وحضارة شرقية خالصة ، ففى كل من الحضارتين عناصر من الحضارة الأخرى .
- سيظل للإنسان دائماً دور يؤديه ما دام في العالم قدر من الشر قل أو كثير . « جبريل مارسيل » .

- ليكن الكاتب من أى طراز شئت ، ليكن شاعراً أو شارح فكره أو صاحب رأى فهو في كل حالة مطالب بالصدق ليتسق ظاهر لفظه مع باطن ضميره .
- إننا مهما ألقنا من لغات أخرى فإن لغتنا الأصلية تظل هي التى ننتمى إليها وهي التى نستطيع أن نعبر بها غير تعبير .
- ليس التراث الثقافى لشعبنا أو لأى شعب آخر مجرد النصوص ؛ ولكنه ما وراء هذا كله من خصائص بيئية ومفومات مجتمع ومواقف بشر .
- إن الثقافة التى يقلب فيها الكم على الكيف هي ثقافة لا تدافع عن أية قيمة إنسانية ، وإنما هي ثقافة تخدر حواس الإنسان وتشل تفكيره .

- قد لا يكون الجدل مقصوداً حل للفكر وحده ولا حل المادة وحدها ، بل هو جدل الإنسان .
- ليس المهم أن نعرف ما إذا كنا ندرك الواقع على ما هو عليه ، وإنما المهم أن نعلم أن الواقع هو الذى ندركه .
- لم تتغير معايير الأخلاق كثيراً منذ آلاف السنين أما العلوم فتقدمها مطرد ، ولذا فالعلم هو مقياس الحضارة .
- إن الوحدة الوطنية هي المعادل الموضوعى للاستقلال الحقيقى ، وبغيرها يكون هذا الاستقلال في خطر .

- التفكير النظرى هروب من الواقع ، ولا يجوز لنا مواجهة الحياة بفكرة مسبقة ، بل مواجهتها بما فيها من دقائق وتفصيلات .
- كل محاولة لفصل الاشتراكية العربية وحسبها عن التيار العالمى وعن جوهر هذا التيار وأسه ، هي محاولة غير علمية .
- الماركسي والوجودي مختلفان ، فالماركسي عاجز عن الشك في نفسه ، على حين يشك الوجودي في صحة ما يصل إليه من أحكام .
- لو فطن الفنان المصرى إلى خطورة انفصال التصوير والتحدث عن المهارة لتغير الوضع وظهرت نهضة فنية أصيلة .

- إذا كان التصور القديم قد جعل الفرد في مقابل المجتمع ، فإن التصور الجديد لا يفهم الفرد إلا في المجتمع .
- المجتمع اللاتطبقى عند الماركسية هو غاية الفاسيات ، أما ماوتسى تونج فيرى الوقوف عند أى مرحلة تخلفاً .
- الوحدة الشائسة بين الراقدين والنيل تسحق المسخ الدخيل - إسرائيل - بين شقى رحى هائلة .
- وضوح الغاية في بنائنا الاشتراكي يعصمنا من الانحراف ، ويحفزنا على مزيد من الجهد في البناء .

فهرس المقالات

١

المدد	الصفحة	
٨ : ٥٤ - ٥٩	د. فائق مئى	الاتجاه المبتافزىقى فى الأءب المعاصر
١٢ : ١٠٠ - ١٠٠	جلال العشرى	اتفرج يا سلام
٨ : ٦٨ - ٨١	سعيد زايد	أءمء أمئ - أءب الفكرة
١١ : ١٦ - ٢٣	د. سهر القلهاوى	الأءب بئ المحلىة والعالمىة
١١ : ٦٩ - ٧٧	ءمء عبءالله الشفقى	أءباء الطلىعة فى الغرب
٥ : ٦ - ١٢	د. زكى نجىب ءموء	إرءاءة التفىسر
٥ : ٧٨ - ٨٩	مصطفى إبراهىم مصطفى	أزمة الفن التشىكى المعاصر
٧ : ٦ - ١٢	د. زكى نجىب ءموء	أزمة القم فى مرءلة الانءلاق
١٢ : ٤٦ - ٥٨	د. إبراهىم ءمعه	أصالة القومىة العربىة
٥ : ٢٦ - ٣٦	ءموء ءموء	الاشءراكىة الءءىءة
١٠ : ٤٠ - ٤٧	د. بىءى الءمل	الاشءراكىة بئ الوءءة والتءءء
١ : ١٧ - ٢١	د. فواء زكربا	أفق ءءىءء للفلسفة
٥ : ١٩ - ٢٥	ءموء رءب	الاغءراب أنواع
٤ : ٥٤ - ٥٩	د. عبء الففار مكاوى	أنءبورء باءان ، شاعرة ألمانىة ءءىءة
٩ : ٣٣ - ٤١	د. ءسئ فوزى النءار	ألبرت شفئئسر وفلسفة الءضارة
١٠ : ٦ - ١٣	د. زكى نجىب ءموء	أمئ الرىءائى وفلسفة الإنسانىة
١١ : ٨٩ - ١٠٠	جلال العشرى	الإنسان والظل
١١ : ٩٦ - ٩٩	صبءى الشارونى	الإنسان والمىكانىكا
١١ : ١٠٢ - ١٠٤	غالى شكرى	أنور المءءاوى قال لى ولكم
٤ : ٦٧ - ٧٤	على شلش	أورفىوس الأسود
١ : ٥١ - ٥٨	ءموء ءموء	أولءس هكسلى والءزبىرة الفاضلة
١٠ : ٥٨ - ٦٩	رمسئس ءعوض	لمبرئس مبرءوك : وءوءىة أم غاضبىة؟

ب

٤ : ٦ - ١٢	د. زكى نجىب ءموء	بأى فلسفة نسر ؟
٩ : ٨٥ - ٨٧	شاكرب إبراهىم	برئء والتئاقض المشرءى
٧ : ٤٢ - ٥٤	د. مصطفى ماهر	بورشت والءلل الألمانية الضائع
١٢ : ٨٠ - ٨٩	د. نعم عطىة	بول كلى والمءرسة البءائىة
١٠ : ٨٢ - ٩١	سمبر وهبى	بئ توفىق الءكم وبىءى ءقى
٤ : ٤٨ - ٥٣	د. منبره ءلمى	بئ الاءباط والإئئاء

العدد	الصفحة	
٨ : ١٢ - ٢٠	٢٠	بين علم النفس وفلسفة الظواهر ... د. زكريا إبراهيم
١ : ٧٤ - ٨٣	٨٣	بيكاسو - عملاق التصوير الحديث ... د. نعيم عطيه
١٢ : ١٠٥ - ١٠٨	١٠٨	بينالي الإسكندرية السادس ... د. صبحي الشاروني

ت

٢ : ٤٠ - ٤٥	٤٥	تجاذب الناس ... د. منير حلمي
١ : ٣٦ - ٤٤	٤٤	التحدى والاستجابة في دراسة توينبي ... د. فؤاد محمد شبل
٧ : ٣٥ - ٤١	٤١	التنوق الفني يقيسه العلم ... د. منير حلمي
١١ : ٢٤ - ٣١	٣١	تراثنا الثقافي حدوده ووظائفه ... د. عبد الحميد بونس
١٠ : ٣٠ - ٣٩	٣٩	التاريخ بين الضرورة والحرية ... د. علي أدهم
٣ : ٤٢ - ٤٨	٤٨	التطور الاقتصادي في الصين واليابان ... د. راشد الراوي
١١ : ٤٠ - ٤٩	٤٩	تطورات جديدة في الفكر الماركسي ... د. راشد الراوي
١ : ٤٥ - ٥٠	٥٠	التغير الثقافي في أفريقيا ... د. محمد محمود الصياد
٨ : ٢١ - ٢٦	٢٦	التقدم والرجعية ... د. محمود محمود

ث

٣ : ٢٤ - ٢٩	٢٩	الثورة والتمرد عند ألبير كامو ... د. فؤاد زكريا
١٠ : ٩٢ - ١٠٠	١٠٠	ثورة الفكر في أدبنا الحديث ... د. جلال العشري
٤ : ٢٧ - ٣٣	٣٣	ثلاثية الفكر الحديث ... د. رمسيس يونان

ج

٣ : ٦٠ - ٦٩	٦٩	جان أنوى والدراما المعاصرة ... د. جلال العشري
٩ : ٢٤ - ٣٢	٣٢	جبريل مارسيل بين اللغز والإيمان ... د. عبد الحميد فرحات
٦ : ٢٣ - ٣١	٣١	الجدل بين الوجودية والماركسية ... د. فؤاد زكريا
٨ : ٦ - ١١	١١	جدل الإنسان ... د. زكي نجيب محمود
١٢ : ١٠١ - ١٠٣	١٠٣	جون هوسون الفائز بجائزة الأكاديمية الفرنسية ... د. جمال بدران
١٠ : ١٠٢ - ١٠٤	١٠٤	جيفارا الثائر أبداً ... د. محمد عيسى
٣ : ٧٠ - ٧٥	٧٥	جيمس أنسور فنان الأقنعة ... د. نعيم عطيه

ح

١ : ٨٤ - ٨٩	٨٩	حاجتنا في السينما إلى التفكير المعاصر ... د. عبد الفتاح البارودي
٤ : ١٣ - ١٧	١٧	الحتمية والعلم الحديث ... د. إسماعيل المهدي
٣ : ٣٠ - ٣٦	٣٦	حول مستقبل الحضارة الغربية ... د. لمي المطيعي
٥ : ١٤ - ١٨	١٨	حول نظرية القيمة المعاصرة ... د. أميرة حلمي
١٢ : ٣٤ - ٤٥	٤٥	حول وحدة الرافدين والنيل ... د. جمال حمدان

د

٧٤ — ٦٥ : ٦	ديزل ورابعة الإسكندرية رمسيس عوض
٥٤ — ٤٩ : ٣	دي نوى ومصير الإنسان سمير وهبي

ر

٦٥ — ٥٩ : ٢	رؤى جديدة من العالم التشكيلي بدر الدين أبو غازي
٣٥ — ٢٩ : ١	رأى جديد في نشوء الحضارة علي أدهم
٨٢ — ٧٨ : ١١	راغب عياد والمدرسة التعبيرية بدر الدين أبو غازي
١٣ — ٦ : ٩	رجل الفكر ومشكلات الحياة د. زكي نجيب محمود
٩٥ — ٩٣ : ٩	رحماك يا دمشق أحمد سويلم
١٦ — ١٠ : ١	روح العصر من فلسفته د. زكي نجيب محمود
٩٢ — ٩٠ : ١١	روبير بانجيه يفوز بجائزة فيمنا فتحي العشري
١٠٥ — ١٠٤ : ١٢	روب جرييه ورواية جديدة فتحي العشري

ز

٦٦ — ٦٠ : ٤	الزمن في أدب فوكتر سعد عبد العزيز
٨٢ — ٧٥ : ٩	الزهاوي — شاعر الفكرة د. ماهر حسن فهمي

س

١٠٦ — ١٠٤ : ١٠	سفينة حنان ليلي بعلبكي عبد البديع عبد الله
٧٩ — ٦٨ : ١٢	سومرست موم شيخ الأدباء المعاصرين علي أدهم
٩٨ — ٩٠ : ٥	السياب — مفكراً د. أحمد كمال زكي
٥٧ — ٥١ : ٩	سيلين أبو القصة الحديثة عبد الفتاح الديدي

ش

١٠١ — ٩٩ : ١١	شاعر الكوخ — محمود حسن إسماعيل سعد عبد العزيز
١١٠ — ١٠٩ : ١٢	شاعر الفقر والثورة أحمد سويلم
٦٧ — ٥٨ : ٩	شون أوكيسي والمسرح الشعبي علي جمال الدين عزت
٩٧ — ٩٣ : ١٠	شلونخوف كما رأيته جمال بدران

ض

١٥ — ٦ : ١١	ضمير الكاتب ودمتور المثقفين د. زكي نجيب محمود
-------------	--

ط

- طه حسين مفكراً ... د. محمد مصطفى حلمي ١٢ : ٩٠ - ٩٩
طراز من الفردية جديد ... د. زكي نجيب محمود ١٢ : ٦ - ١٥

ع

- العالم العربي كما يراه توينبي ... فؤاد محمد شبل ٤ : ٣٤ - ٤٠
عزيز أباظه الشاعر الغنائي المسرحي ... العوضي الوكيل ١١ : ٨٣ - ٨٨
عصرنا بين المعقول واللامعقول ... د. نظمي لوقا ٢ : ١٩ - ٢٣

غ

- غربة الإنسان المعاصر ... محمود محمود ٣ : ١٥ - ٢٣

ف

- فرانسواز ساجان بين الحزن والاستسلام ... د. مصطفى ماهر ١ : ٩٠ - ٩٨
الفكرة والواقعة في التاريخ ... د. حسين فوزي النجار ٤ : ٤٢ - ٤٧
فلسفة الفن عند العقاد ... جلال العشري ١ : ٩٠ - ٩٨
فلسفتنا فلسفة واقعية ... د. يحيى هويدي ٦ : ١٤ - ٢٢
فلسفة المتناقضات عند ماوتسي تونج ... فؤاد محمد شبل ١٢ : ١٦ - ٢٥
فلامينك - المصور الوحشي ... د. نعيم عطيه ٦ : ٨٣ - ٩٢
الفلسفة الإنجليزية اليوم ... د. أحمد فؤاد الأهواني ١٠ : ١٤ - ٢١
فتنا التشكيلي وأزمته الحاضرة ... صبحي الشاروني ٩ : ٨٩ - ٩١
فهل تصالح الشعر والفلسفة ؟ ... د. سهر القلماوي ٢ : ٤٦ - ٥٢
فيلم جديد لفيليني ... سمير فريد ١١ : ٩٤ - ٩٥

ق

- القرن العشرين - حاضره ومصيره ... أحمد إبراهيم الشريف ٥ : ٧١ - ٧٧
قصائد دكتور زيفاجو ... شاكر إبراهيم ١١ : ٩٢ - ٩٤
قوة الأشياء ... عبد الفتاح الديدي ١ : ٢٣ - ٢٨
قيادات الفكر المعاصر ... د. زكي نجيب محمود ٢ : ٦ - ١٠
قيمة العلم بين النظر والتطبيق ... د. زكريا إبراهيم ١٢ : ٢٦ - ٣٣

ك

٦٧ - ٦٠ : ٨	الكاتب وتحديات العصر محمد عبدالله الشفقى
٧٢ - ٦٦ : ٢	الكوميديا القائمة والمسرح المعاصر محمد عبدالله الشفقى
٥٨ - ٥٣ : ٢	كزانتزاكيس وزوربا اليونانى فاروق فريد

ل

١٠٠ - ٩٣ : ٦	لطفى السيد فى تيار عصره د. حسين فوزى النجار
٩٣ - ٩١ : ٩	لغة الآى آى محمد عبد الرزاق
٤٥ - ٣٤ : ٨	لومومبا والقضية الأفريقية محمد عيسى
٦٣ - ٥٥ : ٧	لوى ماكينيس وموجة الشعر الجديد على جمال الدين عزت
٦٧ - ٥٩ : ١٢	لماذا اشتراكية عربية ؟ د. على التغلبي

م

١٠١ - ٩٩ : ١٠	مأساة فان جوخ فتحى العشرى
١٠٦ - ١٠٥ : ١١	مات شاعر الحياة إبراهيم سقاف
٣٩ - ٣١ : ٢	مارتن لوثر كننج وقضية الزنوج سعد زغلول نصار
٢٦ - ١٨ : ١١	الماركسية ونقد الميتافيزيقا محمود رجب
١٣ - ٦ : ٣	الماركسية منهجاً د. زكى نجيب محمود
٧٣ - ٦٩ : ١	الشعر الغربى المعاصر على جمال الدين عزت
٧٤ - ٦٨ : ٩	الموجة الجديدة فى السينما المعاصرة عبد المنعم الحفنى
٧٤ - ٦٤ : ٧	محمد مندور - الناقد الأيديولوجى جلال العشرى
٨٠ - ٧٥ : ٤	محمود سعيد والفن المصرى الحديث صبحى الشارونى
٦٦ - ٦٣ : ٥	مستقبل اليسار فى الهند عبد الحكيم درويش
٣٣ - ٢٧ : ٨	مشكلة الوطن القومى اليهودى فؤاد محمد شبل
٣٩ - ٣٢ : ١١	مشكلة الكم والكيف فى الثقافة د. فؤاد زكريا
٥٣ - ٤٦ : ٨	مصانع لإنتاج الأحياء د. عفيفى محمود
٨٩ - ٨١ : ٤	مصطفى عبد الرزاق ، رائد المدرسة الإسلامية الحديثة د. محمد مصطفى حلمى
٧٧ - ٧٣ : ٢	معركة الإنسان بين التاريخ والحضارة غالى شكرى
٢٩ - ٢٢ : ١٠	المعرفة العلمية وطبيعتها د. زكريا إبراهيم

العدد	الصفحة	
٥	٤٧ : ٥٥	مفهوم الحرية في المجتمع الاشتراكي ... عبد الفتاح العداوي
٦	٣٢ : ٤٢	ملتقى الشرق والغرب ... علي أدهم
٩	٨٤ : ٨٥	ميشيل بوتور والرواية الجديدة ... فتحى العشري

ن

٧	٢٩ : ٣٤	نظرية الاشتراكية العربية ... د. محمد طلعت عيسى
٧	٢١ : ٢٨	نظرة جديدة إلى عصر التنوير ... د. أحمد حمدي محمود
٩	٤٢ : ٥٠	نحن وثقافة الغرب ... د. فؤاد زكريا
٦	٧٥ : ٨١	نحو فكر سينائي جديد ... عبد الفتاح البارودي
٣	٧٦ : ٨٨	نحو فكر مسرحي جديد ... سعد أردش
٣	٨٩ : ٩٤	نحو مجتمع إسلامي جديد ... د. شوقي ضيف
٥	٦٧ : ٧٠	النقد والثقافة المعاصرة ... د. فاطمة موسى
٥	٥٧ : ٦١	نهر و فلسفته السياسية ... د. يحيى الجمل

هـ

١	٥٩ : ٦١	هرمن هسه ومحنة الثقافة المعاصرة ... د. مصطفى ماهر
٢	١١ : ١٧	هل أصبح سارتر ماركسياً؟ ... د. زكريا إبراهيم
٧	١٣ : ٢٠	هوسرل وفلسفة الظواهر ... أحمد عبد الرحمن
٦	٤٣ : ٥٢	هيكل المجتمع الإسرائيلي ... د. جمال حمدان

و

٩	١٤ : ٢٣	الواقعية عند صمويل الكسندر ... د. يحيى هويدى
٦	٧ : ١٣	وحدة التفكير ... د. زكى نجيب محمود
١٠	٩٧ : ٩٩	وداع الفنان لوكوربزييه ... مهرشان صابر
٤	٤٢ : ٤٧	وقائع التاريخ وراءها فكرة ... د. حسين فوزى النجار

ى

٩	٨٣ : ٠٠	يسقط الحائط الرابع ... جلال العشري
٥	٥٣ : ٦٣	يونسكو ومأساة الاغتراب ... أمير إسكندر

فهرس الكتاب

١

العدد	الصفحة		
٥٨ — ٤٦ : ١٢	...	أصالة القومية العربية	د. إبراهيم جمعه
١٠٦ — ١٠٥ : ١١	...	مات شاعر الحياة	إبراهيم سعبان
			أبو غازي — بدر الدين أبو غازي
٧٧ — ٦١ : ٥	...	القرن العشرين حاضره ومصيره	أحمد إبراهيم الشريف
٢٨ — ٢١ : ٧	...	نظرة جديدة إلى عصر التنوير	أحمد حمدي محمود
٢٠ — ١٣ : ٧	...	هوسرك وفلسفة الظواهر	أحمد عبد الرحمن
١١٠ — ١٠٩ : ١٢	...	شاعر الفقر والثورة	أحمد سويلم
٩٥ — ٩٣ : ٩	...	رحماك يا دمشق	
٢١ — ١٤ : ١٠	...	الفلسفة الإنجليزية اليوم	د. أحمد فؤاد الأهواني
٩٨ — ٩٠ : ٥	...	السياب مفكراً	د. أحمد كمال زكي
			أردش — سعد أردش
١٧ — ١٣ : ٤	...	الخنمية والعلم الحديث	إسماعيل المهدي
			الشريف — أحمد إبراهيم الشريف
٦٣ — ٥٣ : ٦	...	يونسكو ومأساة الاغتراب	أمير إسكندر
١٨ — ١٤ : ٥	...	حول نظرية القيمة المعاصرة	د. أميره حلمي
			الأهواني — أحمد فؤاد الأهواني

ب

			البارودي — عبد الفتاح البارودي
٦٥ — ٥٩ : ٢	...	رؤى جديدة من العالم التشكيلي	بدر الدين أبو غازي
٨٢ — ٧٨ : ١١	...	راغب عياض والمدرسة التعبيرية	
			بدران — جمال بدران

ت

التغلي — علي التغلي

جلال العشرى

العدد	الصفحة	يسقط الحائط الرابع
٩ : ٧٣
١١ : ٨٩	...	الإنسان والظل
١٠ : ٩٢	...	ثورة الفكر في أدبنا الحديث
٣ : ٦٠ - ٦٩	...	جان أنوى والدراما المعاصرة
١ : ٩٠ - ٩٨	...	فلسفة الفن عند العقاد
٧ : ٦٤ - ٧٤	...	محمد مندور الناقد الأيديولوجى
١٢ : ١٠٠ - ١١	...	اتفرج يا سلام
١٠ : ٩٣ - ٩٧	...	شلوخوف كما رأته
١٢ : ١٠١ - ١٠٣	...	جون هوسون الفائز بجائزة الأكاديمية الفرنسية
٦ : ٤٣ - ٥٢	...	هيكمل المجتمع الإسرائيلي
١٢ : ٣٤ - ٤٥	...	وحده الرافدين والنيل

جمال بلبران

د. جمال حمدان

د. حسين فوزى النجار

٩ : ٣٣ - ٤١	...	البرت شفيتر وفلسفة الحضارة
٢ : ٢٤ - ٣٠	...	الفكرة والواقعة في التاريخ
٦ : ٩٣ - ١٠٠	...	لطفى السيد في تيار عصره
٤ : ٤٢ - ٤٧	...	وقائع التاريخ وراءها فكرة

الديدى-عبد الفتاح الديدى

د. راشد البراوى

رمسيس عوض

رمسيس يونان

٣ : ٤٢ - ٤٨	...	التطور الاقتصادى في الصين واليابان
١١ : ٤٠ - ٤٩	...	تطورات جديدة في الفكر الماركسى
١٠ : ٥٨ - ٦٩	...	إيريس ميردوك - وجودية أم غاضبة ؟
٦ : ٦٥ - ٧٤	...	ديرل ورباعية الإسكندرية
٦ : ٦٥ - ٧٤	...	ثلاثية الفكر الحديث

د. زكريا إبراهيم

العدد	الصفحة	
٢٦ — ١٨ : ٤	...	الماركسية وفلسفة الظواهر
١٧ — ١١ : ٢	...	هل أصبح سارتر ماركسياً ؟
٢٩ — ٢٢ : ١٠	...	المعرفة العلمية وطبيعتها
٢٠ — ٢ : ٨	...	بين حلم النفس وفلسفة الظواهر
٣٣ — ٢٦ : ١٢	...	قيمة العلم بين النظر والتطبيق
١٣ — ٦ : ٣	...	الماركسية منهجاً
١٣ — ٧ : ٦	...	وحدة التفكير
١٢ — ٦ : ٥	...	إرادة التغيير
١٢ — ٦ : ٧	...	أزمة القيم في مرحلة الانطلاق
١٣ — ٦ : ١٠	...	أمين الريحاني وفلسفته الإنسانية
١٢ — ٦ : ٤	...	بأي فلسفة نسير
١١ — ٦ : ٨	...	جدل الإنسان
١٦ — ١٠ : ١	...	روح العصر من فلسفته
١٣ — ٦ : ٩	...	رجل الفكر ومشكلات الحياة
١٥ — ٦ : ١١	...	ضمير الكاتب ودستور المثقفين
١٠ — ٦ : ٢	...	قيادات الفكر المعاصر
١٥ — ٦ : ١٢	...	طراز من الفردية جديد

د. زكي نجيب محمود

سعد أردش

سعد زغلول

سعد عبد العزيز

سعيد زايد

سمير فريد

سمير وهي

د. سهر القلماوى

٨٨ — ٧٦ : ٣	...	نحو فكر مسرحي جديد
٣٩ — ٣١ : ٢	...	مارتن لوثر وقضية الزنوج
١٠١ — ٩٩ : ١١	...	شاعر الكوخ — محمود حسن إسماعيل
٦٦ — ٦٠ : ٤	...	الزمن في أدب فوكتر
٨١ — ٦٨ : ٨	...	أحمد أمين — أديب الفكرة
٩٥ — ٩٤ : ١١	...	فيلم جديد لفليني
٨٨ — ٨٧ : ٩	...	مهرجان فينسيا للسینما
٩١ — ٨٢ : ١٠	...	بين توفيق الحكيم ويحيى حقي
٥٤ — ٤٩ : ٣	...	دى نوى ومصير الإنسان
٥٢ — ٤٦ : ٢	...	فهل تصالح الشعر والفلسفة ؟